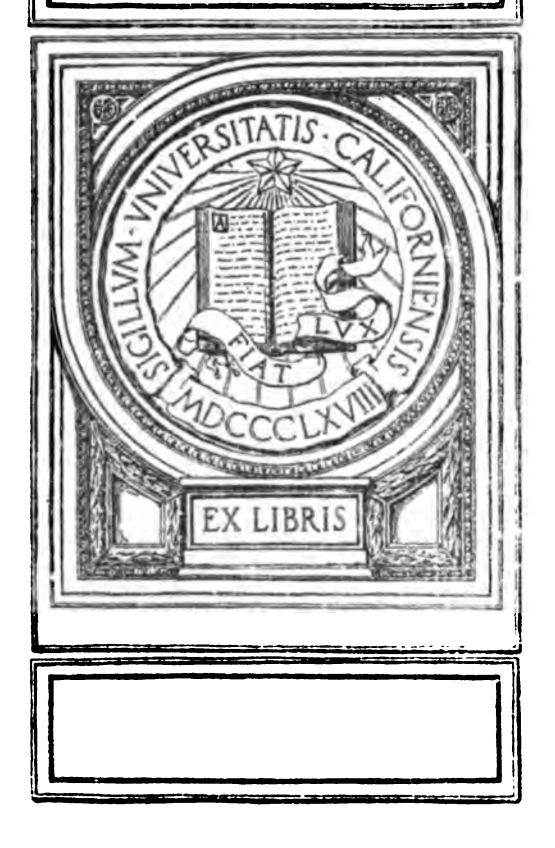
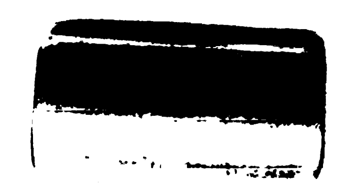
Die synoptische Grundschrift

in ihrer Überlieferung

durch das Lukas-Evangelium

Von Frdr. Spitta


SIGILLVM · VNIVERSITATIS · CALIFORNIENSIS
FIAT LVX
MDCCCLXVIII
EX LIBRIS



Die synoptische Grundschrift

in ihrer Überlieferung

durch das

Lukasevangelium

Von

Friedrich Spitta



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1912

Untersuchungen zum Neuen Testament

herausgegeben

von

Lic. Dr. Hans Windisch

Privatdozent an der Universität Leipzig

Heft 1

Inhaltsverzeichnis auf Seite 510—512

K N

Den verehrten Kollegen

von der evangelisch-theologischen Fakultät in Straßburg

aus Anlaß meiner 25jährigen Zugehörigkeit
zur Kaiser Wilhelms-Universität

zugeeignet

als Zeichen der Freundschaft und des Dankes
für alle mir erwiesene Liebe und Förderung

Straßburg, den 1. Oktober 1912 F. Spitta

Einleitung.

Festzustellen, welche Schrift den drei Synoptikern zu Grunde liege und das Knochengerüst ihrer Darstellung des Verlaufs der öffentlichen Tätigkeit Jesu bilde, ist eine Aufgabe, die trotz unsäglicher Mühe und unübersehbarer Arbeit, die an ihre Lösung gewendet worden ist, noch immer nicht als erledigt gelten kann. Das durchschnittliche Urteil freilich, das die Forschung der Gegenwart abgibt, kann ein Philologe, der die Kritik des Markusevangeliums energisch angegriffen hat und vor neuen Urteilen nicht zurückgeschreckt ist[1], in folgenden Satz zusammenfassen: „Als sicheres Ergebnis der kritischen Forschung hat zu gelten, daß unter den erhaltenen Evangelien das Markusevangelium das älteste ist, und daß es in seiner jetzigen oder in einer nur ganz unbedeutend davon abweichenden Gestalt den beiden anderen Synoptikern, Matthäus und Lukas, als Grundlage gedient hat".

Diesem fast zum Dogma gewordenen kritischen Urteile will die folgende Untersuchung entgegentreten als dem Grundirrtum, der eine Erledigung der synoptischen Frage unmöglich macht, umsomehr als die Zeit ruhigen Vertrauens auf das zweite Evangelium unaufhaltsam im Schwinden begriffen ist. Auf der einen Seite hat man die Zuversicht zu der Einheit des Markusevangeliums verloren und sucht nachzuweisen, daß es eine Schrift sei, bei der mehrere Schichten verschiedenen Charakters und ungleichen Wertes zu unterscheiden seien. Wird dagegen auch protestiert und gegen diese neue Äußerung des angeblich verhängnisvollen und immer weiter um sich greifenden Fehlers, auch die in sich geschlossensten neutestamentlichen Schriften auf verschiedene Quellen zurück-

---

1) E. Wendling, Urmarkus 1905; Die Entstehung des Markusevangeliums 1908.

zuführen[1], Einspruch erhoben, so werden durch bloßen Entrüstungsprotest die Beobachtungen, auf denen solche Ansichten beruhen, nicht aus der Welt geschafft. Aber ebenso klar ist, daß bei Ausschaltung des ersten und dritten Evangeliums als von Markus abhängiger Schriften die Feststellung der verschiedenen Schichten des zweiten Evangeliums in unerwünschtem Maße dem subjektiven Ermessen überlassen bleibt und die Resultate der synoptischen Forschung immer mehr hypothetischen Charakter bekommen, je mehr man für die Feststellung der literarkritischen Probleme des Matthäus und Lukas von einer Wechselwirkung mit dem unbedingt an den Anfang gestellten Markus absieht. Diejenigen, die diesen Weg, der in kurzer Frist auf ein totes Geleis führen muß, nicht gehen wollen, sondern die synoptische Frage nur durch stets erneute Erwägung des Verhältnisses der drei Evangelien zueinander ihrer Lösung entgegenzubringen hoffen, erkennen immer deutlicher, daß man den Markus, was seinen geschichtlichen wie literarischen Wert betrifft, eine Zeitlang viel zu hoch eingeschätzt hat, und daß man sich hier von einer festgerosteten Einseitigkeit in irgendwelcher Weise losmachen müsse. Gleichermaßen aber haben sich die Stimmen gemehrt, die mit immer größerer Entschiedenheit betonen, daß das dritte Evangelium bisher über Gebühr vernachlässigt worden sei. Ich darf als charakteristische Tatsache für diese Zurückstellung der lukanischen Schrift wohl anführen, daß Theodor Zahn in seinem reichen Gelehrtenleben erst nach seinem siebzigsten Geburtstage zum ersten Male dazu gekommen ist, eine Vorlesung über jenes Evangelium zu halten. Die Betonung des Wertes der von Lukas gegebenen Überlieferung ist letzthin bis zu dem Urteil fortgeschritten, daß man sie und nicht Markus oder gar Matthäus einer Darstellung des Lebens Jesu zu Grunde legen solle. In der gleichen Richtung haben sich seit zehn Jahren meine verstreuten synoptischen Veröffentlichungen bewegt, die ich hier namhaft mache, damit sie zur Ergänzung der folgenden, möglichst zusammengefaßten Ausführungen herangezogen werden und zugleich den Eindruck verstärken, daß es sich bei diesen nicht um flüchtige Einfälle handelt, die mit dem Tage kommen und gehen, son-

[1]) Vgl. z. B. C. Clemen, Die Entstehung des Johannesevangeliums 1912 S. 31.

dern um die Resultate einer Untersuchung, in der ich mich langsam, der Macht der Tatsachen weichend, von der traditionell-kritischen Anschauung losgerungen habe:

Das Magnifikat, ein Psalm der Maria und nicht der Elisabeth. Theologische Abhandlungen zum 17. Mai 1902 für H. J. Holtzmann. Tübingen, S. 61—94.

Beiträge zur Erklärung der Synoptiker: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, V, 1904, S. 303—326.

Die älteste Form des Vaterunsers: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst. IX, 1904, S. 333—345.

Die älteste Form des Gloria in excelsis: Ebenda X, 1905, S. 44—51.

Die chronologischen Notizen und die Hymnen in Luk. I, u. 2: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, VII, 1906, S. 281—317.

Streitfragen der Geschichte Jesu. 1. Die geographische Disposition des Lebens Jesu nach den Synoptikern. 2. Das Gespräch Jesu mit seinen Jüngern bei Bethsaida. 3. Davids Sohn und Davids Herr. Göttingen 1907, S. 1—172.

Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums. III, 1. 1. Die Versuchung Jesu. 2. Lücken im Markusevangelium. Göttingen 1907, S. 1—138.

Julius Wellhausen in seiner Bedeutung für Evangelienkritik und Geschichte: Archiv der Straßburger Pastoralkonferenz. 1907.

Zu Luk. 3, 23. Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte. Der Becher beim Passahmahl: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. VIII, 1907, S. 66—68.

Jesu Weigerung, sich als „gut" bezeichnen zu lassen: Ebenda, IX, 1908, S. 12—20.

Der Satan als Blitz: Ebenda. IX, 1908, S. 160—163.

Die große eschatologische Rede Jesu: Theologische Studien und Kritiken. 1909, S. 348—401.

Jesus und die Heidenmission. Göttingen 1909.

Das Johannesevangelium als Quelle der Geschichte Jesu. Göttingen 1910.
Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi: Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft. XI, 1910, S. 39—58.
Das verschlossene Grab und die galiläischen Erscheinungen in den Berichten von Jesu Auferstehung: Deutsch-Evangelisch. 1910, S. 213—225.
Die Sendung des Täufers zu Jesus: Theologische Studien und Kritiken. 1910, S. 534—551.
Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1910, S. 307—320.
Die evangelische Geschichte von der Verklärung Jesu: Ebenda. 1911, S. 97—168.
Das Evangelium vom kananäischen Weibe: Monatschrift für Pastoraltheologie. 1911, S. 228—238.
Parabelworte Jesu beim Gastmahl: Ebenda. 1911, S. 437—442.
Die Parabelabschnitte Matth. 13, Mark. 4, Luk. 8 als typisches Beispiel für das Verhältnis der Synoptiker zueinander: Theologische Studien und Kritiken. 1911, S. 538—569.
Die Frauen in der Genealogie Jesu bei Matthäus: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 1912, S. 1—8.
Jesu letztes Wort: Christliche Welt. 1912, Nr. 13.

Daß das Lukasevangelium keine der ältesten Quellen darstellt, sagt es selbst im Prolog 1, 1—4 so deutlich, daß darüber nicht viele Worte verloren zu werden brauchen. Als der Verfasser die Hand an sein Werk legte, hatten schon viele versucht, auf Grund der Berichte der Augenzeugen Darstellungen der für die christliche Gemeinde bedeutsamen Ereignisse zu geben. Wenn er sich nun nicht dabei begnügte, einen dieser Berichte für Theophilus abzuschreiben, sondern einen neuen zusammenstellte, so darf man vermuten, daß er sich imstande glaubte, vollständiger und genauer, als es anderswo geschehen war, einen Bericht über die christliche Urgeschichte zu geben.

Er betont denn auch, daß er von Anfang an allem genau nachgegangen sei und es in der richtigen Reihenfolge aufgeschrieben habe. Alles Gewicht liegt ihm darauf, daß sein Leser die Überzeugung gewinne von der Sicherheit der Ereignisse, an welche die christliche Predigt anknüpft.

Diese einleitenden Bemerkungen zeigen von vornherein, daß wir es bei ihm mit einem Manne zu tun haben, den nicht eine Tendenz auf das Erbauliche leitet, sondern auf geschichtliche Zuverlässigkeit. Und er läßt nicht unausgesprochen, wodurch ihm diese vor allem gewährleistet ist, nämlich durch die Berichte der Augenzeugen. Diese sich zu verschaffen und zu benutzen, hat er sich angelegen sein lassen. Wie groß seine literarischen Fähigkeiten gewesen sind, wie stark die künstlerische Empfindung für eine geschmackvolle Gruppierung und einheitliche Gestaltung des mannigfaltigen ihm zu Gebote gestandenen Materials, läßt sich aus dem Selbstbekenntnis über Anlaß und Zweck seiner Arbeit nicht gewinnen. Das kann nur eine Untersuchung seiner Leistung in Vergleich mit den anderen Synoptikern herausstellen.

Ist es nach dem bisherigen Gang der Untersuchung wahrscheinlich, daß keines der synoptischen Evangelien die allen dreien zugrunde liegende Form der Lebensgeschichte Jesu in ihrer ursprünglichen Gestalt darbietet, so ist es von verhältnismäßig untergeordneter Bedeutung, welche von diesen Schriften die älteste und welche die jüngste ist. Es kann sich dabei nur um Differenzen von Jahren, vielleicht von Jahrzehnten handeln. Von höchster Bedeutung dagegen ist es, wie die Verfasser derselben ihre Quellenschriften benutzt, ob sie dieselben stark umgestaltet oder in der überlieferten Form dargeboten haben. Eine eindringende Untersuchung auf diesen Punkt hin hat das dritte Evangelium meines Wissens noch nicht erfahren. Auch in der Kritik wirken unbewußt gewisse völlig unkritische Voraussetzungen nach: die Reihenfolge der Evangelien im Kanon, die Lukas an die letzte Stelle setzt; die angeblichen Verfasser der Evangelien, deren erstes von einem der Urapostel stammen soll, deren zweites von einem Schüler des Petrus, deren drittes dagegen nur von einem Begleiter des Paulus, welcher selbst noch nicht einmal Augenzeuge des Lebens Jesu gewesen ist. Dazu kommt, daß in den Ausführungen des Papias über die Evan-

gelien Lukas garnicht erwähnt wird. Noch stärker wirkt zu Ungunsten des Lukas die Tatsache nach, daß im kirchlichen Unterricht wie in den Gottesdiensten seine Berichte so sehr hinter den Parallelen aus den beiden anderen zurücktreten, daß eine große Unbekanntschaft mit der dem Lukas charakteristischen Darstellung vorhanden ist. Für die, welche von Jugend auf durch die kirchlichen Veranstaltungen mit dem Inhalt der Evangelien bekannt gemacht werden — und das wird wohl die Mehrzahl derer sein, die sich später um die wissenschaftliche Auslegung derselben bemühen —, bedarf es eines immer neuen Anstoßes, dem Texte des Lukasevangeliums die eigentlich selbstverständliche Billigkeit entgegenzubringen, die man den beiden ersten Evangelien vielfach kritiklos zugesteht. In den altkirchlichen Perikopen für den Gottesdienst hat man von den Parallelberichten bei Matthäus und Lukas etwa ein Viertel, das diesem zukommt, drei Viertel, die jenen angehören, ausgewählt und die Gemeinde dadurch in die Lage versetzt, Erzählungen, wie die vom Einzug Jesu in Jerusalem, von der Botschaft des Täufers an Jesus, von der Verklärung, der Versuchung, der Segnung der Kinder, von der Frage nach dem Messias als Davids Sohn und Herrn, vom Gichtbrüchigen, von Jairi Tochter, von der Zerstörung Jerusalems, fast nur noch durch die Brille des Matthäus lesen zu können. Sollten andere sich von dieser kirchlichen Beeinflussung zu Ungunsten des Lukas frei wissen, so muß ich für meine Person bekennen, daß ich so stark darunter gestanden habe, daß es mir ein von Jahr zu Jahr gewachsenes Bedürfnis geworden ist, das Verhältnis des Lukas (wie ich ihn wohl der Kürze wegen nennen darf, ohne damit den „Arzt Lukas" als Verfasser des dritten Evangeliums und der Apostelgeschichte anzunehmen) zu der von ihm benutzten Literatur, zunächst zu der Geschichtsquelle, zu untersuchen, ohne an ihn heranzutreten mit Voraussetzungen über etwaige Abhängigkeit von Markus und Matthäus.

Das Resultat der aus solchem Bedürfnis erwachsenen Forschungen lege ich im folgenden vor. Dabei beschränke ich mich auf die eigentlichen Grundfragen, in denen ich zur Kritik der Gegenwart in immer entschiedeneren Gegensatz gekommen bin, und über die ich gern eine recht gründliche Auseinandersetzung hervorriefe, darauf nämlich, herauszustellen, wo im Vergleich des Lukas mit den beiden

anderen Synoptikern die ursprüngliche Lagerung des Materials, sowie seine ursprüngliche Farbe und Form sich findet. Daneben muß die Untersuchung sprachlicher und lexikalischer Eigenheiten durchaus in die zweite Linie treten, da man bei der Dunkelheit der literarischen Vorgeschichte unsrer Evangelien, die irgendwie auf aramäische Originale und deshalb vermutlich auf verschiedene Übersetzungen zurückgehen, hier, vorläufig wenigstens, Gefahr liefe, die festen Grundlinien der Untersuchung zu verwischen, und, indem man interessanten Einzelheiten nachforschte, das große Ganze aus dem Auge zu verlieren oder doch in die zweite Linie zu rücken. Ebenso ist es mir nötig erschienen, eine Auseinandersetzung mit den Vertretern der verschiedenen in Frage kommenden Probleme zu vermeiden und mich mit der begründeten Darstellung der eigenen Ansicht zu begnügen. Zu welchen Dimensionen müßte sonst die Untersuchung anwachsen, und wie hinderlich würde sie der klaren Darstellung der Resultate werden, auf die es mir vor allem ankommt. So habe ich denn auch die Namen der Mitforscher nur ganz gelegentlich genannt, wenn ich mich einer besonders glücklich geprägten Ausdrucksform zur Darstellung meiner eigenen Ansicht oder der entgegenstehenden bedienen wollte. Oft habe ich solche Zitate nur durch Anführungszeichen ohne Namennennung kenntlich gemacht, was hoffentlich mit dazu dienen wird, den rein sachlichen Charakter meiner Untersuchung zu verstärken, bei der ich mich der Arbeit der Mitforscher in jeder Beziehung verpflichtet weiß.

Wenn der Ausdehnung unsrer Forschung auf das religionsgeschichtliche Gebiet nicht in gleicher Intensität die augenblicklich nicht hoch im Kurse stehende literarkritische und exegetische Durchforschung der evangelischen Quellen an die Seite treten wird, so muß ein Näherherankommen an den historischen Jesus immer fraglicher werden; denn was man bisher gegen die Angriffe darauf erwidert hat, reicht zur genügenden Widerlegung nicht aus. Dieses Ziel möglichst zu erreichen, ist der letzte Zweck, um dessenwillen dieses Buch geschrieben worden ist, dem noch eine gleichartige Untersuchung der Schriften folgen soll, die zugleich mit der synoptischen Grundschrift überliefert worden sind, ehe ich dazu übergehen kann, eine Geschichte Jesu auf Grund der ältesten Überlieferungen

darzustellen, mit der sich dann die Religionsgeschichte wie die Dogmatik auseinandersetzen mag. Man hat freilich schon vor Erscheinen dieses Buches verkündet, daß meine aus Lukas erschlossene synoptische Grundschrift vorderhand noch nicht glaublicher geworden sei als die johanneische Grundschrift, und daß meine Wegleitung für die Kenntnis des Lebens Jesu „wie kaum eine andere ins Dunkle und Ungewisse führe“, wir uns dagegen freuen müßten, daß uns in den Perikopen des Markusevangeliums und in der Redequelle eine solidere Grundlage gegeben sei[1]. Ich muß abwarten, ob diese Entschlossenheit, die alten Positionen nicht verlassen zu wollen, den Untersuchungen dieses meines Buches gegenüber dauernd Stand halten wird. Wenn man sich nur erst einmal auf eine ernsthafte Untersuchung des ganzen Komplexes der ineinander greifenden Probleme eingelassen hat, die ich aufgedeckt habe, wird man in der alten Stellung schwerlich verharren, mag man noch so viel von meinen Lösungsversuchen im einzelnen abweisen.

Zur schnelleren Übersicht schicke ich dem Ganzen, wie bei meiner Untersuchung des Johannesevangeliums, eine Übersetzung der synoptischen Grundschrift, wie ich sie aus dem dritten Evangelium gewonnen habe, voraus, bei der in den Noten angemerkt worden ist, welche Zusätze der Text durch die Bearbeitung des Lukas erhalten hat. Aus dieser Übersetzung, die auch als Sonderdruck erscheinen wird, in Verbindung mit der Einleitung und dem Kapitel über die Ergebnisse der Untersuchung S. 450—509 können auch der griechischen Sprache unkundige Leser eine selbständige Ansicht über eine der Hauptquellen der Geschichte Jesu gewinnen.

Für Hilfe bei der Korrektur schulde ich herzlichen Dank meinem ehemaligen Straßburger Schüler, Herrn stud. theol. J. Bronisch aus Neusalz a. O., der für die ihm wichtige Sache freiwillig seine Ferienzeit zur Verfügung gestellt hat.

---

[1]) Arnold Meyer, Theologische Rundschau XV, 8 S. 291 f.

Die synoptische Grundschrift nach dem Lukasevangelium (deutsch).

In den Fußnoten sind die Zusätze des 3. Evangeliums angemerkt worden. Die eingeklammerten Stücke im Texte bedeuten Ergänzungen von Lücken der Grundschrift.

(Johannes der Täufer)

K. III. 1 Im fünfzehnten Jahre der Regierung des Kaisers Ti-
berius, als Pontius Pilatus Landpfleger von Judäa war und Herodes
Vierfürst von Galiläa, Philippus, sein Bruder, aber Vierfürst
von Ituräa und dem trachonitischen Lande, und Lysanias Vier-
fürst von Abilene, 2 als Hohepriester Annas und Kaiaphas waren,
kam Gottes Wort zu Johannes, dem Sohn des Zacharias, in der
Wüste; 3 und er kam in den ganzen Umkreis des Jordan und ver-
kündete die Taufe der Buße zur Sündenvergebung, 4 wie geschrie-
ben steht im Buch der Worte Jesaias des Propheten: „Die Stimme
eines Rufers in der Wüste, bereitet den Weg des Herrn, machet
gerade seine Pfade"[1]. (Mark. 1, 5—6: Und es kam zu ihm heraus
das ganze Judäische Land und alle Jerusalemiten und ließen sich
von ihm taufen im Jordanfluß, ihre Sünden bekennend. Und
Johannes war bekleidet mit Kamelshaar und einem ledernen
Gürtel um seine Lende und aß Heuschrecken und wilden Honig.)
7 Er sagte nun zu den Haufen, die herauskamen, um sich von ihm
taufen zu lassen: Otterngezüchte, wer hat euch gewiesen, daß ihr
dem zukünftigen Zorne entrinnen werdet? 8 Tut nun der Buße
würdige Früchte und fangt nicht an bei euch zu sagen: Wir haben
den Abraham zum Vater. Denn ich sage euch: es kann Gott aus

---

[1]) 5 „Jede Schlucht soll ausgefüllt und jeder Berg und Hügel erniedrigt werden, und es soll das Krumme zu geraden und die höckerigen zu ebenen Wegen werden, 6 und alles Fleisch wird sehen das Heil Gottes".

diesen Steinen dem Abraham Kinder erwecken. 9 Schon ist aber
auch die Axt an die Wurzel der Bäume gelegt. Jeder Baum nun,
der nicht gute Frucht bringt, wird abgehauen und ins Feuer ge-
worfen. 10 Und es fragten ihn die Haufen: Was sollen wir denn
tun? 11 Er antwortete aber und sagte zu ihnen: Wer zwei Röcke
hat, teile dem mit, der keinen hat, und wer Speise hat, tue gleich
also. 12 Es kamen aber auch Zöllner, um sich taufen zu lassen und
sprachen zu ihm: Meister, was sollen wir tun? 13 Er aber sprach
zu ihnen: Tut nichts mehr als das, was euch vorgeschrieben ist.
14 Es fragten ihn aber auch Soldaten: Was sollen auch wir
tun? Und er sprach zu ihnen: Übt bei keinem Gewalt und Erpres-
sung und begnügt euch an eurem Solde. 15 Als aber das Volk in
Erwartung war und alle in ihrem Herzen erwogen, ob er nicht
etwa der Christus sei, 16 antwortete Johannes allen: Ich taufe
euch mit Wasser; es kommt aber ein Stärkerer als ich, dem ich nicht
wert bin, den Riemen seiner Sandalen zu lösen; er wird euch in
heiligem Geiste und Feuer taufen. 17 Der hat die Wurfschaufel
in seiner Hand, seine Tenne zu reinigen und den Weizen in seine
Scheuer zu bringen; die Spreu aber wird er verbrennen mit un-
verlöschlichem Feuer. 18 Auch vieles andere ermahnte er und ver-
kündete dem Volk die frohe Botschaft. 19 Herodes aber, der Vier-
fürst, von ihm gestraft wegen Herodias, seines Bruders Weib, und
wegen aller Schlechtigkeiten, die Herodes getan, 20 fügte auch dieses
zu allem hinzu: er verschloß den Johannes im Gefängnis.

(Jesu Zeugung zum Gottessohn)

21 Es geschah aber, als das ganze Volk sich taufen ließ, daß
auch (Jesus von Nazaret in Galiläa kam und im Jordan von Jo-
hannes getauft wurde. Und als er aus dem Wasser stieg, sah er,)
daß während Jesus[1] betete, sich der Himmel öffnete, 22 und der
heilige Geist[2] herabkam in ihn hinein, und eine Stimme vom Himmel
geschah: Du bist mein Sohn, heute habe ich dich gezeuget. 23 Und
er Jesus war, als er begann, etwa dreißig Jahre alt, ein Sohn[3] des
Josef, des Eli, 24 des Matthath, des Levi, des Melchi, des Jannai,
des Josef, 25 des Mattathias, des Amos, des Nahum, des Esli,

[1]) getauft wurde und [2]) in leiblicher Gestalt wie eine Taube [3]) wie man meinte.

des Naggai, 26 des Maath, des Mattathias, des Semei, des Josech,
des Juda, 27 des Johanan, des Resa, des Serobabel, des Salathiel,
des Neri, 28 des Melchi, des Addi, des Kosam, des Elmadam, des
Er, 29 des Jesus, des Elieser, des Jorim, des Matthath, des Levi,
30 des Simeon, des Juda, des Josef, des Jonam, des Eljakim,
31 des Melea, des Menna, des Mattatha, des Natham, des David,
32 des Isai, des Jobed, des Boas, des Sala, des Naasson, 33 des
Aminadab, des Admin, des Arni, des Esrom, des Phares, des
Juda, 34 des Jakob, des Isaak, des Abraham, des Thara, des
Nachor, 35 des Seruch, des Ragau, des Phalek, des Eber, des
Sala, 36 des Kainam, des Arphachsad, des Sem, des Noah, des
Lamech, 37 des Methusalah, des Enoch, des Jaret, des Meleleel,
des Kainam, 38 des Enos, des Seth, des Adam, Gottes.

(Die Versuchungen)

K. IV. 1 Jesus aber voll heiligen Geistes kehrte zurück vom
Jordan und wurde vom Geiste in der Wüste umgeführt 2 vierzig
Tage versucht vom Teufel. Und er aß nichts in jenen Tagen, und
als sie zu Ende gegangen waren, hungerte ihn. 3 Es sprach aber
der Teufel zu ihm: Wenn du Gottes Sohn bist, so sage diesem Steine,
daß er Brot werde. 4 Und Jesus antwortete ihm: Es steht ge-
schrieben: „Nicht vom Brot allein lebt der Mensch“. 5 Und (der
Geist) führte ihn hinauf und zeigte ihm alle Königreiche der Welt
in einem Augenblicke. 6 Und es sprach zu ihm der Teufel: Dir will
ich diese ganze Macht geben und ihre Herrlichkeit, denn mir ist sie
übergeben, und wem ich will, übergebe ich sie. 7 Wenn du mich nun
anbetest, soll sie ganz dein sein. 8 Und Jesus antwortete und sprach
zu ihm: Es steht geschrieben: „Du sollst anbeten den Herrn, deinen
Gott, und ihm allein dienen“. 9 Es führte ihn aber (der Geist) nach
Jerusalem. Und er stand[1] auf der Zinne des Heiligtums, und es
sprach zu ihm (der Teufel): Wirf dich von dort hinab. 10 Denn es
steht geschrieben: „Er wird seinen Engeln befehlen über dir, daß sie
dich bewahren, und sie werden dich auf den Händen tragen, daß du
deinen Fuß nicht an einen Stein stoßest“. 12 Und Jesus antwortete
ihm und sprach: Es ist gesagt: „Du sollst den Herrn, deinen Gott,
nicht versuchen. 13 Und als der Teufel alle Versuchung beendigt
hatte, stand er von ihm ab eine Zeit lang.

1) stellte ihn.

(Jesu Übersiedelung nach Galiläa)

14 Und Jesus kehrte zurück in der Kraft des Geistes nach Galiläa, und der Ruf von ihm ging aus in der ganzen Umgegend.
15 Und er lehrte in ihren Synagogen und ward von allen gepriesen.

(Auftreten in Nazaret)

16 Und er kam nach Nazaret, wo er auferzogen war, und ging nach seiner Gewohnheit am Sabattage in die Synagoge; und er stand auf, um vorzulesen.
17 Und es wurde ihm das Buch des Propheten Jesajas gereicht; und da er das Buch aufrollte, fand er eine Stelle, wo geschrieben stand:
18 „Der Geist des Herrn ist über mir, weil er mich gesalbt hat, Armen Evangelium zu predigen, mich gesandt hat,
19 zu verkündigen Gefangenen Befreiung und Blinden Gesicht, hinauszulassen Gebrochene in die Freiheit, zu verkündigen das angenehme Jahr des Herrn".
20 Und er rollte das Buch zu, gab es dem Diener und setzte sich, und aller Augen in der Synagoge waren auf ihn gerichtet.
21 Er fing aber an, zu ihnen zu sagen: Heute ist diese Schrift erfüllt vor euren Ohren.
22 Und alle gaben ihm Zeugnis und verwunderten sich über die lieblichen Worte, die aus seinem Munde kamen[1].

(Wirksamkeit in Kapernaum)

24 Er sagte aber: Wahrlich, ich sage euch, kein Prophet ist willkommen in seiner Heimat[2],
31 und ging hinab nach Kapernaum, einer Stadt Galiläas, und lehrte sie an den Sabbattagen,
32 und sie erstaunten über seine Lehre, weil sein Wort in Macht war.
33 Und in der Synagoge war ein Mensch, der den Geist eines unreinen Dämons hatte, und schrie

[1]) und sagten: Ist dieser nicht Josefs Sohn? 23 Und er sagte zu ihnen: Allerdings werdet ihr zu mir dieses Sprichwort sagen: Arzt, heile dich selbst. Was wir gehört haben, daß es in Kapernaum geschehen sei, tue auch hier in deiner Heimat. (Jesu Verwerfung in Nazaret.)

[2]) 25 In Wahrheit aber sage ich euch: Viele Witwen waren in den Tagen des Elias in Israel, als der Himmel verschlossen ward drei Jahre und sechs Monate, da eine große Hungersnot kam über das ganze Land. 26 Und zu keiner derselben ward Elias gesandt als nach Sarepta im sidonischen Lande zu einer Witwe. 27 Und viele Aussätzige waren in Israel zur Zeit des Propheten Elisäus, und keiner von ihnen ward gereinigt als Naeman der Syrer. 28 Und sie wurden alle voll Zornes in der Synagoge, da sie dieses hörten, 29 und standen auf und warfen ihn zur Stadt hinaus und führten ihn zum Rande des Berges, auf dem ihre Stadt gebaut war, um ihn hinabzustürzen. 30 Er aber schritt mitten durch sie hindurch und ging davon.

mit lauter Stimme: 34 Laß doch! Was haben wir mit dir zu
schaffen, Jesus von Nazaret? Bist du gekommen, uns zu verderben.
Ich weiß, wer du bist, der Heilige Gottes. 35 Und Jesus bedrohte
ihn und sprach: Verstumme und fahre aus von ihm. Und der
Dämon warf ihn nieder mitten unter sie und fuhr aus von ihm,
ohne ihn zu beschädigen. 36 Und alle ergriff Staunen, und sie redeten
miteinander und sagten: Was ist das für ein Wort, daß er mit
Macht und Kraft den unreinen Geistern gebietet und sie ausfahren!
37 Und es ging aus die Kunde von ihm in jeden Ort der Um-
gegend. 38 Er stand aber auf von der Synagoge und ging in das
Haus Simons. Die Schwiegermutter Simons aber war von einem
starken Fieber ergriffen, und sie baten ihn ihretwegen. 39 Und er
trat hinzu über sie gebeugt und bedrohte das Fieber; und es ver-
ließ sie. Sofort aber stand sie auf und bediente sie. 40 Als aber die
Sonne unterging, brachten alle, die Kranke hatten mit mancherlei
Krankheiten, sie zu ihm. Er aber legte einem jeden von ihnen die
Hände auf und heilte sie. 41 Es fuhren aber auch Dämonen von
vielen aus, die schrien und sagten: Du bist der Sohn Gottes.
Und er bedrohte sie und ließ nicht zu zu sagen, daß sie wüßten, er
sei der Christus. 42 Als es aber Tag geworden war, brach er auf
und ging an einen (anderen)[1] Ort. Und die Volksmassen suchten
ihn und kamen zu ihm und hielten ihn fest, daß er nicht von
ihnen gehe. 43 Er aber sprach zu ihnen: Auch anderen Städten
muß ich die Frohbotschaft vom Königreiche Gottes bringen, denn
dazu bin ich gesandt. 44 Und er predigte in den Synagogen
Judäas[2].

[1]) wüsten. (Petri Fischzug)

[2]) K. V, 1 Es geschah aber, als der Haufe ihn bedrängte und das Wort
Gottes hörte, stand er am See Gennesaret 2 und sah zwei Schiffe am Ufer liegen;
die Fischer aber waren ausgestiegen und wuschen die Netze. 3 Er aber stieg in
eins der Schiffe, das Simon gehörte, und bat ihn, ein wenig vom Lande ab-
zufahren. Er aber setzte sich im Schiffe nieder und lehrte die Volkshaufen. 4 Als
er aber aufgehört hatte zu reden, sprach er zu Simon: Fahre zur Höhe und werft
eure Netze aus zum Fang. 5 Und Simon antwortete und sprach: Meister, die
ganze Nacht hindurch haben wir gearbeitet und nichts gefangen; aber auf dein
Wort will ich die Netze auswerfen. 6 Und als sie das getan, fingen sie eine
große Menge Fische; es zerrissen aber ihre Netze. 7 Und sie winkten ihren Ge-
nossen im anderen Schiffe, daß sie kämen, um mit anzugreifen. Und sie kamen
und füllten beide Schiffe, sodaß sie sanken. 8 Als das aber Simon Petrus sah,

(Heilung eines Aussätzigen)

K. V. 12 Und es geschah, als er in einer der Städte war, siehe,
da war ein Mann voll Aussatz. Als er aber Jesus sah, fiel er auf
sein Angesicht, bat und sprach: Herr, wenn du willst, kannst du mich
reinigen. 13 Und er streckte seine Hand aus, rührte ihn an und sprach:
Ich will es, sei gereinigt. Und sofort wich der Aussatz von ihm.
14 Und er befahl ihm, keinem es zu sagen, sondern: Gehe hin, zeige
dich dem Priester und opfre für deine Reinigung, wie es Moses
befohlen hat, zum Zeugnis für sie. 15 Es verbreitete sich aber mehr
noch die Kunde von ihm, und große Haufen kamen zusammen, ihn
zu hören und sich heilen zu lassen von ihren Krankheiten. 16 Er aber
entwich in die Wüste zum Gebet.

(Heilung eines Gichtbrüchigen)

17 Und es geschah an einem der Tage, daß er lehrte, und es
saßen da Pharisäer und Gesetzeslehrer, welche gekommen waren
aus[1] ganz Judäa und Jerusalem. Und Kraft des Herrn war da
(in ihm) zum Heilen. 18 Und siehe, Männer brachten auf einem
Bette einen Menschen, der gichtbrüchig war, und suchten ihn hinein-
zubringen und vor ihm niederzusetzen. 19 Und da sie nicht fanden,
wie sie ihn hineinbringen möchten der Menge wegen, stiegen sie auf
das Haus und ließen ihn durch die Ziegel mit dem Bette mitten
vor Jesus hin. 20 Und als er ihren Glauben sah, sprach er: Mensch,
dir sind deine Sünden vergeben. 21 Und die Schriftgelehrten und
Pharisäer fingen an zu erwägen und sagten: Wer ist dieser, der da
Lästerungen spricht? Wer kann Sünden vergeben als Gott allein?
22 Als aber Jesus ihre Gedanken erkannte, antwortete er und sprach
zu ihnen: Was erwägt ihr in euren Herzen? 23 Was ist leichter zu
sagen: Dir sind deine Sünden vergeben; oder zu sagen: Stehe auf
und geh umher? 24 Damit ihr aber wißt, daß der Menschensohn
Gewalt hat, auf Erden Sünden zu vergeben, sagte er zu dem Gicht-
brüchigen: Ich sage dir, stehe auf und nimm dein Bett und gehe

fiel er Jesu zu den Knien und sprach: Gehe fort von mir, denn ein sündiger
Mann bin ich, Herr. 9 Staunen nämlich hatte ihn ergriffen und alle mit ihm
über den Fischfang, den sie gemacht hatten. 10 Gleicherweise auch den Jakobus
und Johannes, die Söhne des Zebedäus, welche Genossen Simons waren.
Und Jesus sprach zu Simon: Fürchte dich nicht; von nun an wirst du ein Men-
schenfischer sein. 11 Und sie führten die Schiffe zu Lande, verließen alles und
folgten ihm nach. [1]) jedem Dorfe Galiläas und

in dein Haus. 25 Und sofort stand er auf vor ihnen, nahm sein
Lager, ging fort in sein Haus und pries Gott. 26 Und Erstaunen
ergriff alle, und sie priesen Gott und wurden voll Furcht und
sprachen: Wir haben Unglaubliches heute gesehen.

(Das Zöllnergastmahl)

27 Und nach diesem ging er heraus und sah einen Zöllner mit
Namen Levi[1]. 29 Und dieser[2] machte ihm ein großes Gastmahl in
seinem Hause. Und es war da ein großer Haufe Zöllner und anderer
Leute, die mit ihnen zu Tische lagen. 30 Und die Pharisäer und ihre
Schriftgelehrten murrten und sprachen[3]: Weshalb ißt und trinkst
du[4] mit den Zöllnern und Sündern? 31 Und Jesus antwortete und
sprach zu ihnen: Die Gesunden bedürfen eines Arztes nicht, sondern
die Kranken. 32 Ich bin nicht gekommen, Gerechte zur Buße zu
rufen, sondern Sünder.

(Gespräch über das Fasten)

33 Die aber sprachen zu ihm: Die Jünger des Johannes fasten
viel[5], aber deine Leute essen und trinken. 34 Jesus aber sprach zu
ihnen: Ihr könnt doch die Söhne des Brautgemachs, in dem der
Bräutigam mit ihnen ist, nicht fasten lassen. 35[6] Wann der Bräu-
tigam von ihnen fortgeführt worden ist, dann werden sie fasten in
jenen Tagen.

(Gleichnisse von Kleidern und Wein)

36 Er sagte aber auch ein Gleichnis zu ihnen: Keiner reißt einen
Besatz von einem neuen Kleide ab und setzt ihn auf ein altes Kleid.
Andernfalls zerreißt das neue, und zu dem alten paßt der Besatz
von dem neuen nicht. 37 Und keiner füllt neuen Wein in alte Schläuche.
Andernfalls wird der neue Wein die Schläuche zerreißen, und er
selbst wird verschüttet werden, und die Schläuche werden zu Grunde
gehn. 38 Sondern neuen Wein muß man in neue Schläuche füllen.
39 Und keiner, der alten Wein trinkt, will neuen. Denn er sagt:
Der alte ist mild.

(Das Ährenraufen am Sabbat)

K. VI. 1 Es geschah aber am zweitersten Sabbat, daß er durch
ein Kornfeld ging, und es zupften seine Jünger die Ähren[7] und

---

1) am Zoll sitzen. Und er sprach zu ihm: Folge mir nach. 28 Und er verließ alles, stand auf und folgte ihm nach. 2) Levi 3) zu seinen Jüngern 4) eßt und trinkt ihr 5) und halten Gebete, gleicherweise auch die der Pharisäer. 6) Es werden aber Tage kommen, und 7) und aßen sie.

zerrieben sie mit den Händen. 2 Aber einige von den Pharisäern
sprachen: Was tut ihr, das nicht erlaubt ist, am Sabbat zu
tun? 3 Und Jesus antwortete ihnen und sprach: Habt ihr das nicht
gelesen, was David tat, als ihn hungerte, und die mit ihm waren?
4 Daß er in das Haus Gottes einging und die Schaubrote nahm
und aß und sie auch seinen Genossen gab, die doch keinem erlaubt ist zu
essen außer den Priestern? — 5 Und er sprach zu ihnen: Der Men-
schensohn ist Herr auch über den Sabbat.

(Die Heilung der verdorrten Hand)

6 Es geschah aber an einem anderen Sabbat, daß er in die Syn-
agoge ging und lehrte. Und es war daselbst ein Mensch, dessen rechte
Hand verdorrt war. 7 Es belauerten ihn aber die Schriftgelehrten
und die Pharisäer, ob er am Sabbat heilen würde, damit sie Ge-
legenheit fänden, ihn zu verklagen. 8 Er aber wußte ihre Gedanken.
Er sprach aber zu dem Mann mit der verdorrten Hand: Erhebe dich
und stell dich in die Mitte. Und er stand auf und stand da. 9 Jesus
aber sprach zu ihnen: Ich frage euch: Ist es erlaubt, am Sabbat
Gutes zu tun oder Böses zu tun, ein Leben zu erretten oder zu
verderben? 10 Und er blickte ringsum sie alle an und sprach zu ihm:
Streck deine Hand aus. Er aber tat es, und seine Hand ward wieder-
hergestellt. 11 Sie aber wurden ganz unsinnig und redeten mit-
einander, was sie wohl Jesu tun möchten.

(Die Berufung der zwölf Apostel)

12 Es geschah aber in diesen Tagen, daß er auf den Berg ging,
um zu beten, und verbrachte die Nacht im Gebet zu Gott. 13 Und
als es Tag ward, rief er seine Jünger und wählte zwölf von ihnen
aus, die er auch Apostel nannte. 14 Simon, den er auch Petrus
nannte, und Andreas, seinen Bruder, und Jakobus und Johannes
und Philippus und Bartholomäus 15 und Matthäus und Thomas
und Jakobus, Alphäi Sohn, und Simon, den sogenannten Eiferer,
16 und Judas, Jakobi Sohn, und Judas Ischarioth, der ein Ver-
räter wurde.

(Predigt an die Jünger und das Volk)

17 Und er stieg hinab mit ihnen und stand in einer Ebene, und
ein großer Haufe seiner Jünger war da und eine große Menge
Volks von ganz Judäa und Jerusalem und von der Meeresküste

(und) Tyrus und Sidon, welche gekommen waren, ihn zu hören
und von ihren Krankheiten geheilt zu werden[1]. 20 Und er erhob
seine Augen über seine Jünger und sprach: Selig seid ihr Armen,
denn euer ist das Reich Gottes. 21 Selig seid ihr, die ihr jetzt hungert,
denn ihr werdet gesättigt werden. Selig seid ihr, die ihr jetzt weinet,
denn ihr werdet lachen. 22 Selig seid ihr, wenn euch die Menschen
hassen und wenn sie euch ausschließen und schmähen und euren Namen
wegwerfen wie einen bösen wegen des Menschensohnes. 23 Freuet
euch an jenem Tage und hüpfet. Denn siehe, euer Lohn ist groß
im Himmel. Denn ebenso haben ihre Väter den Propheten getan.

24 Dagegen wehe euch Reichen, denn ihr habt euren Trost dahin.
25 Wehe euch, die ihr jetzt satt seid, denn ihr werdet hungern. Wehe,
die ihr jetzt lachet, denn ihr werdet trauern und weinen. 26 Wehe,
wann schön euch reden alle Menschen. . . . . . Denn ebenso haben
ihre Väter den Lügenpropheten getan.

27 Aber euch sage ich, die ihr zuhört: Liebet eure Feinde, tut wohl
denen, die euch hassen. 28 Segnet, die euch fluchen; bittet für die, die
euch kränken. 29 Dem, der dich auf die Wange schlägt, biete auch die
andere, und dem, der dir den Mantel nimmt, weigere auch den Rock
nicht. 30 Jedem, der dich bittet, gib, und von dem, der das Deine
nimmt, fordere es nicht zurück. 31 Und wie ihr wollt, daß euch die
Menschen tun, tut auch ihr ihnen gleicherweise. 32 Und wenn ihr
liebt, die euch lieben, was habt ihr für einen Dank? Denn auch die
Sünder lieben, die sie lieben. 33 Und wenn ihr wohltut denen, die
euch wohltun, was habt ihr für einen Dank? Auch die Sünder
tun dasselbe. 34 Und wenn ihr denen leihet, von denen ihr hoffet
zu nehmen, was habt ihr für einen Dank? Auch die Sünder leihen
den Sündern, damit sie das gleiche wieder empfangen. 35 Dagegen
liebet eure Feinde und tut wohl (denen, die euch hassen) und leihet,
ohne Hoffnung, etwas wiederzubekommen; und es wird euer
Lohn groß sein, und ihr werdet Söhne des Höchsten sein, denn er
ist freundlich gegen die Undankbaren und Bösen. 36 Seid barm-
herzig, wie euer Vater barmherzig ist. 37 Und richtet nicht, so wer-
det ihr auch nicht gerichtet. Und verurteilt nicht, so werdet ihr auch

[1]) 18 Und die von unsauberen Geistern Geplagten wurden geheilt. 19 Und der ganze Haufe suchte ihn zu berühren, weil eine Kraft von ihm ausging und alle heilte.

nicht verurteilt. Löset, und ihr werdet gelöst werden. 38 Gebet, und es
wird euch gegeben werden. (Gebet) ein gutes, gestopftes Maß, (und)
man wird ein gerütteltes und überfließendes in euren Schoß geben.
Denn mit welchem Maße ihr meßt, wird euch wieder gemessen werden.

39 Er sagte aber zu ihnen ein Gleichnis: Kann auch ein Blin-
der einem Blinden den Weg weisen? Werden nicht beide in die
Grube fallen? 40 Ein Jünger ist nicht über den Meister. Ist er ganz
vollkommen, so wird er sein wie sein Meister. 41 Was siehst du aber
den Splitter vor deinem Bruder[1], des Balkens aber vor dir[2] wirst
du nicht gewahr? 42 Wie kannst du sagen zu deinem Bruder: Bru-
der, laß zu, ich werde den Splitter vor dir[3] forträumen, während du
selbst den Balken vor dir[2] nicht siehst? Heuchler, räume zuerst den
Balken vor dir[2] fort, und dann siehe, daß du den Splitter vor dei-
nem Bruder[1] forträumst. 43 Es ist kein guter Baum, der faule
Frucht bringt, und wiederum kein fauler Baum, der gute Frucht
bringt. 44 Einen jeden Baum erkennt man an seiner Frucht.
Nicht kann man von Disteln Feigen sammeln, noch vom Dorn-
busch eine Traube pflücken. 45 Der gute Mensch bringt aus dem
guten Schatze seines Herzens das Gute hervor, und der schlechte
bringt aus dem schlechten das Schlechte hervor; denn aus der Fülle
des Herzens redet sein Mund.

46 Was nennt ihr mich aber Herr, Herr, und tut nicht, was ich
sage? 47 Jeder, der zu mir kommt und hört auf meine Worte und
tut sie, ich werde euch zeigen, wem der gleich ist. 48 Er ist gleich einem
Menschen, der ein Haus baute; welcher tief ausgrub und setzte das
Fundament auf den Fels. Als aber die Meeresflut kam, brach sich
der Strom an jenem Haus und konnte es nicht erschüttern, die-
weil es gut gebaut war. 49 Wer aber hört und nicht tut, der ist
gleich einem Menschen, der ein Haus auf den Boden ohne Grund baute,
an welchem sich der Strom brach, und sogleich fiel es zusammen[4].

K. VII. 1 Nachdem er alle diese seine Worte vollendet und das
Volk sie gehört hatte[5], 16 ergriff alle Furcht und priesen Gott und

---

1) in deines Bruders Auge 2) in deinem Auge 3) aus deinem Auge
4) und es ward der Bruch jenes Hauses groß.

(Der Hauptmann von Kapernaum)

5) ging er nach Kapernaum hinein. 2 Eines Hauptmanns Knecht aber
war krank und wollte sterben; der war ihm wert. 3 Als er aber von Jesus hörte,

sprachen: Ein großer Prophet ist unter uns aufgestanden, und Gott
hat sein Volk heimgesucht. 17 Und diese Rede über ihn ging aus in
ganz Judäa und im ganzen Umkreis. 18 Und sie verkündigten[1]
dem Johannes von allem diesen.

(Die Botschaft des Täufers an Jesus)

19 Und Johannes rief zwei seiner Jünger, sandte sie zu dem Herrn
und ließ sagen: Bist du der Kommende oder sollen wir einen anderen
erwarten? 20 Als aber die Männer zu ihm kamen, sagten sie: Jo-
hannes der Täufer hat uns zu dir gesandt und läßt dir sagen:
Bist du der Kommende oder sollen wir einen anderen erwarten?
21 In jener Stunde heilte Jesus viele von Krankheiten und Plagen
und bösen Geistern und vielen Blinden schenkte er das Gesicht.
22 Und er antwortete und sprach zu ihnen: Gehet hin und verkündigt
Johannes, was ihr gehört und gesehn habt[2].

---

sandte er zu ihm die Ältesten der Juden und ließ ihn bitten, daß er käme und seinen
Knecht rettete. 4 Die aber kamen zu Jesus, baten ihn dringend und sprachen:
Er ist es wert, daß du ihm dieses gewährst. 5 Denn er liebt unser Volk und die
Synagoge hat er uns erbaut. 6 Jesus aber kam mit ihnen. Als er aber nicht
mehr weit vom Hause entfernt war, schickte der Hauptmann Freunde von sich
und ließ ihm sagen: Herr, bemühe dich nicht, denn ich bin nicht wert, daß du
unter mein Dach gehst. 7 Deshalb habe auch ich mich nicht würdig erachtet, zu
dir zu kommen; sondern sprich nur ein Wort, und es wird mein Knecht gesund.
8 Ich bin ja ein Mensch unter Kommando und habe unter mir Soldaten; und
sage ich diesem: Geh, so geht er; und zu jenem anderen: Komm, so kommt er,
und zu meinem Knecht: Tue das, so tut er's. 9 Als aber Jesus das hörte, ver-
wunderte er sich über ihn und wandte sich um zu dem ihm nachfolgenden Haufen
und sprach: Ich sage euch, in Israel habe ich solchen Glauben nicht gefunden.
10 Und die Abgesandten kehrten in das Haus zurück und fanden den Knecht ge-
sund.

(Der Jüngling zu Nain)

11 Und es geschah am folgenden Tage, kam er in eine Stadt mit Namen Nain,
und es kamen mit ihm seiner Jünger eine beträchtliche Zahl und ein großer
Volkshaufen. 12 Als er sich aber dem Stadttor näherte, siehe, da wurde ein
Toter hinausgetragen, der einzige Sohn seiner Mutter, und sie war eine Witwe,
und ein beträchtlicher Volkshaufe aus der Stadt war mit ihr. 13 Und als der
Herr sie sah, ward er voll Mitleid über sie und sprach zu ihr: Weine nicht. 14 Und
trat hinzu und berührte den Sarg; die Träger aber standen. Und er sprach:
Jüngling, ich sage dir, stehe auf. 15 Und der Tote richtete sich auf und fing
an zu reden, und er gab ihn seiner Mutter.

1) seine Jünger 2) Die
Blinden sehen, die Lahmen wandeln, die Aussätzigen werden gereinigt, die
Tauben hören, die Toten stehen auf, den Armen wird das Evangelium ver-
kündigt. 23 Und selig ist, wer sich nicht an mir ärgert.

(Die Predigt Jesu über den Täufer)

24 Als aber die Boten des Johannes fortgegangen waren, fing
er an zu reden zu den Volkshaufen über Johannes: Was seid ihr
hinausgegangen in die Wüste zu sehen? Rohr vom Winde bewegt?
25 Oder was seid ihr hinausgegangen zu sehen? Einen Menschen in
weiche Kleider gekleidet? Siehe, die in glänzendem Gewande und
Üppigkeit leben, sind in den Palästen. 26 Oder was seid ihr
hinausgegangen zu sehen? Einen Propheten? Ja, ich sage euch,
der mehr ist als ein Prophet. 27 Dieser ist es, über den geschrieben
steht: „Siehe, ich sende meinen Boten vor dir her, der deinen Weg
vor dir bereiten soll.“ 28 Ich sage euch, unter den Weibesgeborenen
ist kein größerer[1] als Johannes[2]. 29 Und das ganze Volk hörte
auf ihn und die Zöllner rechtfertigten Gott und ließen sich taufen
von der Taufe Johannis. 30 Aber die Pharisäer und Gesetzeslehrer
verachteten den Willen Gottes gegen sich und ließen sich nicht von
ihm taufen. 31 Wem aber soll ich die Menschen dieses Geschlechtes
vergleichen und wem sind sie gleich? 32 Gleich sind sie den Kindlein,
die auf dem Markte sitzen und rufen einander zu und sagen: Wir
haben euch geflötet, und ihr habt nicht getanzt; wir haben euch
geklagt, und ihr habt nicht geweint. 33 Denn Johannes der Täufer
ist gekommen, ißt kein Brot und trinkt keinen Wein, und ihr sagt:
Er hat einen Dämon. 34 Der Menschensohn ist gekommen, ißt und
trinkt, und ihr sagt: Siehe, der Mensch ist ein Fresser und Wein-
säufer, ein Freund von Zöllnern und Sündern. 35 Und gerecht-
fertigt wurde die Weisheit von allen ihren Kindern[3].

---

1) Prophet 2) 29 Aber der Kleinste im Reiche Gottes ist größer als er.

(Die große Sünderin)

3) 36 Es bat ihn aber einer der Pharisäer, daß er mit ihm äße. Und er ging
in das Haus des Pharisäers und legte sich zu Tische. 37 Und siehe ein Weib,
welche in der Stadt war, eine Sünderin, als sie erfuhr, daß er im Hause des
Pharisäers zu Tische liege, brachte sie ein Alabastergefäß mit Myrrhe 38 und
stellte sich hinter ihm zu seinen Füßen, weinte und fing an mit den Tränen
seine Füße zu netzen und trocknete sie mit den Haaren ihres Hauptes und küßte
seine Füße und salbte sie mit Myrrhe. 39 Als es aber der Pharisäer sah, der ihn
eingeladen hatte, sprach er bei sich selbst: Wenn dieser ein Prophet wäre, hätte
er erkannt, wer und was für eine das Weib ist, die ihn berührt; denn sie ist eine
Sünderin. 40 Und Jesus antwortete und sprach zu ihm: Simon, ich habe dir
etwas zu sagen. Er aber sagte: Meister, sprich. 41 Ein Darleiher hatte zwei Schuld-
ner. Der eine schuldete ihm 50 Denare, der andere aber 500. 42 Als sie es ihm

(Das Gleichnis vom verschiedenen Acker)

K. VIII. 1 Und es geschah in der folgenden Zeit, da zog er
durch Städte und Dörfer, predigte und verkündigte das Evan-
gelium vom Reiche Gottes, und die Zwölfe mit ihm, 2 und Weiber,
die geheilt worden waren von bösen Geistern und Krankheiten,
Maria, die sogenannte Magdalenerin, von der sieben Dämonen
ausgefahren waren, und Johanna, das Weib des Chuza, des Ver-
walters des Herodes, und Susanna und viele andere, die ihnen
mit ihrem Besitze dienten. 4 Als aber[1] Stadt für Stadt sie zu ihm
kamen, sprach er durch ein Gleichnis: 5 Der Säemann ging aus,
zu säen seinen Samen, und indem er säete, fiel etliches neben den
Weg und ward zertreten[2]. 6 Und anderes fiel auf den Fels, und es
ging auf und vertrocknete, weil es keine Feuchtigkeit hatte. 7 Und
anderes fiel mitten unter die Dornen, und die Dornen gingen mit
auf und erstickten es. 8 Und anderes fiel auf das gute Land und ging
auf und brachte Frucht[3]. 9 Sie[4] fragten ihn aber, was dieses Gleich-
nis bedeute. 10 Er aber sprach:[5] 12 Das[6] neben den Weg bedeutet
die, welche gehört haben; hernach kommt der Teufel und nimmt
das Wort von ihren Herzen, damit sie nicht glauben und gerettet
werden. 13 Das[7] aber auf den Fels: Die, wann sie hören, nehmen

---

nicht wiedergeben konnten, schenkte er es beiden. Wer von ihnen wird ihn nun
am meisten lieben? 43 Simon antwortete und sprach: Ich nehme an, der,
dem er am meisten geschenkt hat. Er aber sprach zu ihm: Du hast recht geurteilt.
44 Und er wandte sich um zu dem Weibe und sprach zu Simon: Siehst du dies
Weib? Ich bin in dein Haus gekommen; Wasser für meine Füße hast du mir
nicht gegeben, sie aber hat mit den Tränen meine Füße benetzt und mit ihren
Haaren sie getrocknet. 45 Einen Kuß hast du mir nicht gegeben. Sie aber hat,
seit sie eintrat, nicht nachgelassen, meine Füße zu küssen. 46 Mit Öl hast du mir
das Haupt nicht gesalbt, sie aber hat mit Myrrhe meine Füße gesalbt. 47 Des-
wegen, sage ich dir, sind ihr die vielen Sünden vergeben; denn sie hat viel ge-
liebt. Wem aber wenig vergeben wird, der liebt wenig. 48 Er sprach aber zu ihr:
Dir sind deine Sünden vergeben. 49 Und es fingen die an, die mit zu Tische
lagen, bei sich zu sagen: Wer ist dieser, daß er auch Sünden vergibt? 50 Er aber
sprach zu dem Weibe: Dein Glaube hat dich gerettet; gehe hin in Frieden.

1) viel Volks zusammengekommen war und 2) und die Vögel des Himmels fraßen es. 3) hundertfältig. Und als er das sagte, rief er: Wer Ohren hat zu hören, der höre. 4) seine Jünger 5) Euch ist gegeben, zu wissen die Geheimnisse des Reiches Gottes, den übrigen aber in Gleichnissen, daß sie sehend nicht sehen und hörend nicht verstehen. 11 Es bedeutet aber dieses Gleichnis: Der Same ist das Wort Gottes. 6) Die aber 7) Die

mit Freuden das Wort auf[1], eine Zeitlang glauben sie und in der
Zeit der Versuchung fallen sie ab. 14 Das aber unter die Dornen
fällt: diese sind es, welche hören, und gehen dahin unter Sorgen,
Reichtum und Lebenslust[2] und kommen nicht zur Vollendung.
15 Das aber im guten Lande: diese bedeutet es, welche in feinem
und gutem Herzen das Wort, das sie hören, festhalten[3] in Beharr-
lichkeit. 16 Keiner aber, der ein Licht anzündet, verdeckt es mit einem
Gefäß oder stellt es unter ein Bett, sondern setzt es auf einen Leuch-
ter, damit die Hereinkommenden das Licht sehen. 17 Denn nichts
ist verhüllt, was nicht offenbar werden soll, und nichts versteckt,
was nicht erkannt werden und in die Öffentlichkeit kommen soll.
18 Sehet nun zu, wie ihr höret. Denn wer da hat, dem wird
gegeben werden; wer aber nicht hat, von dem wird auch das, was
er zu haben wähnt, genommen werden.

(Jesu Familie)

19 Es kamen aber zu ihm seine Mutter und seine Brüder, und sie
konnten nicht zu ihm gelangen des Volkes wegen. 20 Es wurde ihm aber
gemeldet: Deine Mutter und deine Brüder stehen draußen und wollen
dich sehen. 21 Er aber antwortete und sprach zu ihnen: Meine Mutter
und meine Brüder sind diese, welche das Wort Gottes hören und tun.

(Der Seesturm)

22 Es geschah aber an einem der Tage, stieg er in ein Schiff
und seine Jünger, und er sprach zu ihnen: Laßt uns an das jen-
seitige Ufer fahren! Und sie fuhren ab. 23 Und während sie fuhren,
entschlief er. Und es fuhr eine Windsbraut herab auf den See, und
sie bekamen voll und gerieten in Gefahr. 24 Sie traten aber zu
ihm, weckten ihn auf und sprachen: Meister, Meister, wir gehen
unter. Er aber erwachte[4] 25 und sprach zu ihnen: Wo ist euer Glaube?[5]
26 Und sie schifften in das Land der Gergesener, welches das Galiläa
gegenüberliegende Ufer ist.

(Die Heilung des gergesenischen Dämonischen)

27 Als er aber an das Land stieg, begegnete ihm ein Mann aus
der Stadt, der Dämonen hatte. Und lange Zeit zog er kein Kleid

---

[1]) und diese haben nicht Wurzel [2]) ersticken [3]) und Frucht bringen.
[4]) und drohte dem Wind und der Wasserwelle, und sie ließen nach, und es
ward eine Stille. [5]) Sie aber fürchteten sich, erstaunten und sprachen unter-
einander: Wer ist doch dieser, daß er auch den Winden befiehlt und dem Wasser,
und sie ihm gehorchen?

an und blieb nicht zu Hause, sondern in den Gräbern. 28 Als er
aber Jesus sah, schrie er auf, fiel vor ihm nieder und sprach mit
lauter Stimme: Was haben ich und du miteinander zu tun,
Jesus, Sohn des höchsten Gottes? Ich bitte dich, daß du mich nicht
quälst[1]. 30 Jesus fragte ihn aber und sprach: Was ist dein Name?
Er aber sprach: Legion; denn viele Dämonen waren in ihn gefahren.
31 Und sie baten ihn, daß er ihnen nicht befehlen möchte, in den Ab-
grund zu fahren. 32 Es war aber dort eine beträchtliche Schweineherde,
die auf dem Gebirge weidete; und sie baten ihn, daß er ihnen er-
laube, in jene hineinzufahren. Und er erlaubte es ihnen. 33 Es
fuhren aber die Dämonen von dem Menschen aus und in die
Schweine hinein, und die Herde stürzte sich den Abhang hinab
in den See und ertrank. 34 Als aber die Hirten sahen, was ge-
schehen war, flohen sie und berichteten es in der Stadt und auf den
Dörfern. 35 Sie kamen aber heraus, zu sehen, was geschehen war,
und kamen zu Jesus und fanden den Menschen, von dem die Dä-
monen ausgefahren waren, bekleidet und vernünftig zu Jesu Füßen
sitzen[2] 37 Und die ganze Bevölkerung der Gegend der Gergesener
bat ihn, von ihnen fortzugehen, weil sie von großer Furcht erfaßt
waren. Er aber bestieg das Schiff und kehrte zurück. 38 Es bat ihn
aber der Mann, von dem die Dämonen ausgefahren waren, daß er
bei ihm bleiben dürfe. Aber er entließ ihn und sprach: 39 Kehre zu-
rück in dein Haus und erzähle, was dir Gott getan hat. Und er ging
fort und verkündigte in der ganzen Stadt, was Jesus ihm getan.

(Jairi Tochter und das blutflüssige Weib)

40 Es geschah aber, als Jesus zurückkehrte, empfing ihn der
Volkshaufe. Denn alle waren in Erwartung seiner gewesen. 41 Und
siehe, es kam ein Mann mit Namen Jairus; und der war ein Ober-
ster der Synagoge und fiel Jesus zu den Füßen und bat ihn, daß
er in sein Haus käme. 42 Denn er hatte eine einzige Tochter von
etwa zwölf Jahren, und die lag im Sterben. — Als er aber hin-
ging, drängten ihn die Haufen. 43 Und ein Weib, das seit zwölf

---

[1]) 29 Er befahl nämlich dem unreinen Geiste, von dem Menschen auszu-
fahren. Denn oft packte er ihn; und man band ihn mit Hand- und Fußfesseln,
um ihn zu bewahren, und die Fesseln zerreißend wurde er von dem Dämon in
die Wüste getrieben. [2]) und sie fürchteten sich. 36 Es verkündeten ihnen aber
die, welche es gesehen hatten, wie der Dämonische gerettet worden war.

Jahren den Blutfluß hatte, die für die Ärzte ihr ganzes Vermögen
ausgegeben hatte und von keinem geheilt werden konnte, 44 trat
von hinten herzu und faßte die Quaste seines Gewandes; und so-
fort blieb ihr Blutfluß stehen. 45 Und Jesus sprach: Wer hat mich
angefaßt? Als aber alle es leugneten, sprach Petrus und die mit
ihm waren: Meister, die Haufen bedrängen und stoßen dich. 46 Jesus
aber sprach: Es hat mich einer angefaßt; denn ich habe gespürt, daß
eine Kraft von mir ging. 47 Als aber das Weib sah, daß es nicht
verborgen blieb, kam es zitternd und fiel vor ihm nieder und ver-
kündete vor allem Volk, weshalb sie ihn angefaßt hatte, und wie
sie plötzlich geheilt worden wäre. 48 Er aber sprach: Tochter, dein
Glaube hat dir geholfen, gehe hin in Frieden. 49 Als er noch redet,
kommt einer vom Hause des Synagogenvorstehers und spricht: Deine
Tochter ist gestorben, bemühe den Meister nichtmehr. 50 Als aber
Jesus das hörte, antwortete er ihm: Fürchte dich nicht, glaube nur,
und sie wird gerettet werden. 51 Als er aber zu dem Hause kam,
ließ er keinen mit ihm hineingehen außer Petrus und Johannes
und Jakobus und den Vater des Mädchens und die Mutter. 52 Sie
weinten aber alle und beklagten sie. Er aber sprach: Weinet nicht;
sie ist nicht gestorben, sondern schläft. 53 Und sie verlachten ihn,
da sie wußten, daß sie gestorben war. 54 Er aber ergriff ihre Hand
und rief: Mädchen, stehe auf! 55 Und es kehrte ihr Geist zurück, und
sie stand sofort auf, und er befahl, daß man ihr zu essen gebe.
56 Und es erstaunten ihre Eltern. Er befahl ihnen aber, niemandem
zu sagen, was geschehen war.

(Unglaube in Nazaret)

(Mark. 6, 1. 2b. 3. 5. 6. 1 Und er ging fort von dort und kommt
in seine Vaterstadt, und es folgten ihm seine Jünger. 2 Und sie
sprachen: Woher ist diesem dieses? Und welches ist die Weisheit,
die diesem gegeben ist, und solche Wunder geschehen durch seine
Hände! 3 Ist dieser nicht der Sohn des Zimmermanns, heißt nicht
seine Mutter Maria und seine Brüder Jakobus und Joses und
Simon und Judas? Und sind nicht seine Schwestern alle bei
uns? Und sie ärgerten sich an ihm. 5 Und er konnte daselbst
kein Wunderzeichen tun, außer daß er wenigen Kranken die
Hände auflegte und sie heilte. 6 Und er wunderte sich über ihren
Unglauben.)

(Aussendung der Zwölfe)

K. IX. 1 Er rief aber die Zwölfe zusammen und gab ihnen
Kraft und Gewalt über alle Dämonen und Krankheiten zu heilen.
2 Und er entsandte sie, das Reich Gottes zu verkündigen und gesund
zu machen. 3 Und er sprach zu ihnen: Nehmet nichts mit auf den
Weg, weder Stock noch Tasche noch Brot noch Silber, noch je zwei
Kleider. 4 Und in welches Haus ihr eingeht, daselbst bleibt und
von dort geht aus. 5 Und welche euch nicht aufnehmen, da geht
fort von jener Stadt und schüttelt den Staub von euren Füßen zum
Zeugnis über sie. 6 Und sie gingen aus und durchzogen Dorf für
Dorf, predigten das Evangelium und heilten überall.

(Jesu Flucht vor Herodes)

7 Aber der Vierfürst Herodes hörte alles, was da geschah, und
war im ungewissen, weil von einigen gesagt wurde: Johannes
ist von den Toten auferstanden; 8 von einigen aber: Elias ist er-
schienen; von anderen aber: Einer von den alten Propheten ist
auferstanden. 9 Herodes aber sagte: Johannes habe ich enthaup-
tet. Wer aber ist dieser, über den ich solches höre? Und er suchte
ihn zu sehen. 10 Und die Apostel kehrten zurück und erzählten ihm
alles, was sie getan hatten. Und er nahm sie zu sich und entwich
besonders in eine Stadt, Bethsaida genannt. 11 Und die Volks-
massen merkten es und folgten ihm. Und er empfing sie und redete zu
ihnen vom Reiche Gottes und die Heilungsbedürftigen machte er ge-
sund[1]. 18 Und es geschah, als er allein war zum Beten, waren die
Jünger mit ihm zusammen, und er fragte sie und sprach: Wer sagen
die Volkshaufen, daß ich sei? 19 Sie aber antworteten und sprachen:

(Speisung der Fünftausend)

1) 12 Der Tag fing aber an sich zu neigen. Es traten aber die Zwölfe herzu
und sagten zu ihm: Entlaß den Haufen, damit sie in die ringsum liegenden
Dörfer und Gehöfte gehen und Unterkunft und Nahrungsmittel finden, denn
wir sind hier an einem wüsten Orte. 13 Er aber sprach zu ihnen: Gebt ihr ihnen
zu essen. Sie aber sprachen: Wir haben nicht mehr als fünf Brote und zwei Fische,
wenn wir nicht etwa fortgehen und kaufen für dieses ganze Volk Speise. 14 Es
waren aber etwa 5000 Männer da. Er aber sprach zu seinen Jüngern: Laßt sie
sich lagern tischeweise je zu fünfzig. 15 Und sie taten also und ließen alle sich
lagern. 16 Er nahm aber die fünf Brote und die zwei Fische, schaute auf gen
Himmel, segnete sie und brach sie und ließ sie die Jünger dem Haufen vorlegen.
17 Und sie aßen und wurden alle gesättigt, und aufgehoben wurde, was ihnen
von Brocken übrigblieb, zwölf Körbe.

Johannes der Täufer; andere Elias; andere: Einer von den alten
Propheten. 20 Er aber sprach zu ihnen: Ihr aber, wie nennt ihr mich?
Petrus aber antwortete und sprach: Den Christus Gottes. 21 Er
aber bedrohte sie und gebot, daß sie keinem dieses sagen sollten[1].

(Nachfolge Jesu)

23 Er sprach aber zu allen: Wenn einer mir nachgehen will,
verleugne er sich selbst und nehme seine Last[2] auf täglich und folge
mir. 24 Denn wer sein Leben retten will, wird es verlieren; wer
aber sein Leben verliert um meinetwillen, der wird es retten.
25 Denn was nützt es dem Menschen, wenn er die ganze Welt gewinnt,
sich aber verliert oder schädigt? 26 Denn wer sich meiner schämt und
meiner Worte, dessen wird sich der Menschensohn schämen, wenn er
kommt in seiner Herrlichkeit[3] und derjenigen der heiligen Engel[4].

(Die Verklärung)

28 Es geschah aber nach diesen Worten, etwa acht Tage[5], stieg
er auf das Gebirge, um zu beten. 29 Und es geschah, als er betete,
veränderte sich das Aussehen seines Gesichtes und sein Gewand
leuchtete weiß. 30 Und siehe zwei Männer[6] erschienen in Herrlich-
keit und sprachen von seinem Ausgang, den er erfüllen sollte in
Jerusalem. 32 Petrus aber und seine Genossen waren vom Schlafe
überwältigt; als sie aber aufwachten, sahen sie seine Herrlichkeit
und die zwei Männer, die bei ihm standen. 33 Und es geschah,
als sie von ihm schieden, sagte Petrus zu Jesus: Meister, schön ist
es, hier zu sein, und wir wollen Hütten bauen[7]; und er wußte nicht,
was er sagte. 34 Als er aber dieses redete, kam eine Wolke und be-
schattete sie. Sie fürchteten sich aber, als sie hineingingen in die Wolke.
35 Und eine Stimme geschah aus der Wolke also: Dieses ist mein
erwählter Sohn, auf ihn höret! 36 Und als die Stimme erklungen
war, ward Jesus allein gefunden. Und sie schwiegen und erzählten
keinem in jenen Tagen etwas von dem, was sie gesehen hatten.

---

[1]) 22 und sprach: Der Menschensohn muß viel leiden und verworfen werden von den Ältesten und Hohenpriestern und Schriftgelehrten und getötet werden und am dritten Tage auferstehen. [2]) sein Kreuz [3]) und der des Vaters [4]) 27 Ich sage euch wahrlich: Es sind etliche von denen, die hier stehen, welche den Tod nicht schmecken werden, bis sie sehen das Reich Gottes. [5]) Da nahm er mit sich Petrus und Johannes und Jakobus [6]) redeten mit ihm, welche waren Moses und Elias, welche [7]) drei: eine für dich, und eine für Moses und eine für Elias.

(Heilung eines epileptischen Knaben)

37 Es geschah aber am folgenden Tage, als sie den Berg herab-
kamen, begegnete ihm eine große Menge. 38 Und siehe, ein Mann
aus der Menge rief und sprach: Meister, ich bitte dich, erbarme
dich meines Sohnes, denn er ist mein einziger; 39 und siehe, ein
Geist ergreift ihn, und plötzlich schreit er und zerrt ihn mit Schäu-
men, und kaum steht er ab von ihm, wenn er ihn zerschlagen hat.
40 Und ich habe deine Jünger gebeten, daß sie ihn austreiben soll-
ten, und sie vermochten es nicht. 41 Jesus antwortete aber und
sprach: O ungläubiges und verkehrtes Geschlecht, wielange werde
ich bei euch sein und euch ertragen! Führe her deinen Sohn. 42 Als
er aber nahe herankam, riß und zerrte ihn der Dämon. Jesus aber
drohte dem unsauberen Geiste und heilte den Knaben und gab
ihn seinem Vater. 43 Es erstaunten aber alle ob der Wunder-
kraft Gottes.

(Leidensverkündigung)

Als aber alle sich verwunderten über alles, was er tat, sprach
er zu seinen Jüngern: 44 Nehmt zu euren Ohren diese Worte;
denn der Menschensohn wird in Menschenhände überliefert wer-
den. 45 Sie aber verstanden dies Wort nicht, und es war vor ihnen
verborgen, sodaß sie es nicht begriffen; und sie fürchteten sich,
ihn zu fragen über dieses Wort.

(Rangstreitigkeit)

46 Es kam aber in sie der Gedanke, wer wohl der Größte von
ihnen wäre. 47 Als Jesus aber den Gedanken ihres Herzens er-
kannte, nahm er ein Kindlein und stellte es neben sich 48 und sprach
zu ihnen[1]: Der, welcher der Kleinste unter euch allen ist, der ist groß.

(Der fremde Exorzist)

49 Johannes antwortete aber und sprach: Meister, wir sahen
einen, der in deinem Namen Dämonen austrieb, und wehrten ihm,
weil er nicht mit uns dir nachfolgte. 50 Jesus aber sprach zu
ihm: Hindert ihn nicht. Denn wer nicht wider euch ist, der ist
für euch.

(Unfreundliche Samariter)

51 Es geschah aber, als sich die Tage seiner Aufnahme erfüllten,
richtete er sein Angesicht, nach Jerusalem zu gehen, 52 und sandte

[1]) Wer dieses Kind aufnimmt in meinem Namen, nimmt mich auf; und wer mich aufnimmt, nimmt den auf, der mich gesandt hat. Denn

Boten vor sich her. Und sie gingen und kamen in eine samaritische
Stadt, um ihm die Herberge zu bereiten. 53 Und sie nahmen
ihn nicht auf, weil sein Angesicht nach Jerusalem gerichtet war.
54 Als es aber die Jünger Jakobus und Johannes sahen, sagten
sie: Herr, willst du, so wollen wir sagen, daß Feuer vom Himmel
falle und sie verzehre. 55 Er aber wandte sich um und drohte ihnen.
56 Und sie gingen in ein anderes Dorf[1].

(Die Kinder)

K. XVIII. 15 Sie brachten ihm aber auch die kleinen Kinder,
damit er sie anrühre. Als es aber die Jünger sahen, drohten sie
ihnen. 16 Jesus aber rief sie heran und sprach: Laßt die Kindlein
zu mir kommen und wehret ihnen nicht. Denn solcher ist das Reich
Gottes. 17 Wahrlich, ich sage euch, wer das Reich Gottes nicht
empfängt als ein Kindlein, der kommt nicht hinein.

(Der Reiche)

18 Und es fragte ihn ein Oberster und sprach: Gütiger Meister,
was muß ich tun, daß ich das ewige Leben ererbe? 19 Jesus
aber sprach zu ihm: Was heißest du mich gütig? Keiner ist gütig als
einer, Gott. 20 Du kennst die Gebote: Du sollst nicht ehebrechen,
du sollst nicht töten, du sollst nicht stehlen, du sollst nicht falsches
Zeugnis geben, ehre deinen Vater und deine Mutter. 21 Er aber
sprach: Das alles habe ich gehalten von Jugend an. 22 Als Jesus
aber das hörte, sprach er zu ihm: Noch eins fehlt dir: alles, was
du hast, verkaufe und gib es den Armen, so wirst du einen Schatz
im Himmel haben, und komm und folge mir nach. 23 Als er aber
dieses hörte, ward er sehr traurig, denn er war sehr reich. 24 Als
ihn aber Jesus sah, sprach er: Wie schwer werden die, welche Be-
sitztümer haben, in das Reich Gottes eingehen! 25 Denn es ist
leichter, daß ein Kamel durch ein Nadelöhr gehe, als daß ein
Reicher in das Reich Gottes eingehe. 26 Es sagten aber, die es
hörten: Und wer kann dann gerettet werden? 27 Er aber sprach:
Was bei den Menschen unmöglich ist, ist möglich bei Gott.

(Verheißung für die Nachfolger Jesu)

28 Petrus aber sprach: Siehe, wir haben das Unsrige verlassen
und sind dir nachgefolgt. 29 Er aber sprach zu ihnen: Wahrlich, ich
sage euch: Keiner ist, der verlassen hat Haus oder Weib oder Brüder

---

1) K. IX, 57—XVIII, 14: Das Buch der Reden Jesu.

oder Eltern oder Kinder um des Reiches Gottes willen, 30 der es
nicht siebenfältig wiedernehme in dieser Zeit, und in dem kom-
menden Äon das ewige Leben.

(Der Gang nach Jerusalem)

31 Er nahm aber zu sich die Zwölfe und sprach zu ihnen: Siehe,
wir gehen hinauf nach Jerusalem, und es wird alles vollendet
werden, was geschrieben ist durch die Propheten über den Men-
schensohn[1]. 34 Und sie verstanden nichts davon, und es war dieses
Wort vor ihnen verhüllt, und sie begriffen die Rede nicht.

(Der Blinde von Jericho)

35 Es geschah aber, als er sich Jericho näherte, saß ein Blinder
am Wege und bettelte. 36 Als er aber hörte, daß eine Volks-
menge vorüberging, fragte er, was das wäre. 37 Sie aber mel-
deten, Jesus der Nazaräer gehe vorüber. 38 Und er rief: Jesus,
Sohn Davids, erbarme dich mein. 39 Und die vorangingen, be-
drohten ihn, daß er schweige. Er aber schrie vielmehr: Sohn
Davids, erbarme dich mein. 40 Jesus aber blieb stehen und befahl,
daß man ihn herbeiführe. Als er aber herankam, fragte er ihn:
41 Was willst du, daß ich dir tun soll? Er sagte: Herr, daß ich sehen
möge. 42 Und Jesus sagte zu ihm: Sei sehend, dein Glaube hat
dich gerettet. 43 Und sofort ward er sehend und folgte ihm nach,
Gott lobpreisend. Und das ganze Volk, als es das sah, lobte Gott[2].

---

1) 32 Denn er wird übergeben werden den Heiden und geschändet und miß-
handelt und verspeit werden, 33 und sie werden ihn geißeln und töten, und am
dritten Tage wird er auferstehen.

(Zakchäus)

2) K. XIX, 1 Und er ging hinein und durchwanderte Jericho. 2 Und siehe
ein Mensch war da mit Namen Zakchäus, und er war ein Oberzöllner und war
reich. 3 Und er suchte Jesus zu sehen, wer er sei, und vermochte es nicht von-
wegen des Volks, denn er war klein von Wuchs. 4 Und vorauslaufend stieg er
auf eine Sykomore, daß er ihn sähe, weil er dort durchkommen sollte. 5 Und
als er an den Ort kam, schaute Jesus auf und sprach zu ihm: Zakchäus, steige
eilend herab, denn heute muß ich in deinem Hause bleiben. 6 Und er stieg eilend
herab und nahm ihn mit Freuden auf. 7 Und als sie das sahen, murrten sie alle
und sprachen: Bei einem sündigen Manne ist er als Gast eingekehrt. 8 Zakchäus
aber stand auf und sprach zu dem Herrn: Siehe, die Hälfte meines Besitzes,
Herr, gebe ich den Armen, und wenn ich jemanden irgend übervorteilt habe,
gebe ich es vierfach zurück. 9 Jesus aber sprach zu ihm: Heute ist diesem Hause

K. XIX. 36 Als er aber dahinging, breiteten sie ihre Kleider auf den Weg.

Heil widerfahren, weil auch er ein Sohn Abrahams ist. 10 Denn der Men-
schensohn ist gekommen, zu suchen und zu retten, was verloren ist.

(Das Gleichnis von den anvertrauten Pfunden)

11 Als sie aber dieses hörten, fuhr er fort und sagte ein Gleichnis, weil er nahe
bei Jerusalem war und sie meinten, daß sofort das Reich Gottes erscheinen werde.
12 Er sprach also: Ein hochgeborner Mann reiste in ein fernes Land, um sich ein
Königreich zu gewinnen und dann heimzukehren. 13 Er rief aber seine zehn Skla-
ven herbei und gab ihnen zehn Minen und sprach zu ihnen: Wuchert damit, bis
ich heimkehre. 14 Seine Bürger aber haßten ihn und schickten Gesandte hinter
ihm her, welche sagten: Wir wollen diesen nicht zum König über uns. 15 Und es
geschah, als er zurückkehrte und das Königreich einnahm, da sagte er, daß man
ihm diese Knechte herbeirufe, denen er das Geld gegeben, damit er erfahre, was
ein jeder erworben habe. 16 Es kam aber der erste und sprach: Herr, deine Mine
hat zehn Minen erworben. 17 Und er sprach zu ihm: Wohl, du guter Knecht,
du bist im geringsten treu gewesen, du sollst über zehn Städte Gewalt haben.
18 Und es kam der zweite und sprach: Deine Mine, Herr, hat fünf Minen ge-
macht. 19 Er sprach aber auch zu diesem: Auch du sollst über fünf Städte sein.
20 Und der andere kam und sprach: Herr, siehe da deine Mine, die ich im Schweiß-
tuch verborgen habe. 21 Denn ich fürchte dich, weil du ein strenger Mann bist;
du nimmst, was du nicht gegeben, und erntest, was du nicht gesät hast. 22 Er
sprach zu ihm: Aus deinem Munde richte ich dich, schlechter Knecht. Wußtest du,
daß ich ein harter Mann bin, nehme, was ich nicht gegeben, und ernte, was ich nicht
gesät habe? 23 Und weshalb hast du nicht mein Geld in die Bank gegeben?
Und ich hätte bei meiner Rückkehr das Meinige mit Zinsen genommen? 24 Und
er sagte zu denen, die dabei standen: Nehmt von ihm seine Mine und gebt sie
dem, der die zehn Minen hat. 25 Und sie sprachen zu ihm: Herr, er hat ja zehn
Minen. 26 Ich sage euch: Einem jeden, der hat, wird gegeben werden; von dem
aber, der nicht hat, wird genommen werden, was er hat. 27 Übrigens diese meine
Feinde, die nicht wollten, daß ich über sie König sei, führt hierher und schlachtet
sie vor mir.

(Vorbereitung des Einzugs in Jerusalem)

28 Und als er das gesagt, zog er vorwärts und ging nach Jerusalem hinauf.
29 Und es geschah, als er sich Bethfage und Bethanien näherte nach dem Ölberg
zu, sandte er zwei der Jünger 30 und sprach: Geht in das vor euch liegende Dorf,
und wenn ihr hineinkommt, werdet ihr einen angebundenen Esel finden, auf
dem kein Mensch jemals gesessen; löset ihn ab und führt ihn herzu. 31 Und wenn
irgendeiner euch fragt: Weshalb löst ihr ihn? so sagt: Der Herr bedarf seiner.
32 Es gingen aber die Abgesandten fort und fanden, wie er es ihnen gesagt.
33 Als sie aber den Esel lösten, sagten seine Herren zu ihnen: Weshalb löst ihr
den Esel? 34 Sie aber sprachen: Der Herr bedarf seiner. 35 Und sie führten ihn
zu Jesus, und warfen ihre Kleider auf den Esel und setzten Jesus darauf.

(Der Einzug in Jerusalem)

37 Als er aber an den Abstieg des Ölberges kam, fing die ganze
Menge seiner Jünger an, voll Freude Gott zu loben mit lauter
Stimme wegen all der Wundertaten, die sie gesehen hatten,
38 und sprachen:

Gesegnet ist der König,
im Himmel Friede
und Herrlichkeit in der Höhe!

39 Und einige Pharisäer aus der Menge sagten zu ihm: Meister,
verbiete es deinen Jüngern. 40 Und er antwortete: Ich sage euch,
wenn diese schweigen, werden die Steine schreien. 41 Und als er
nahe kam und der Stadt ansichtig wurde, weinte er über sie
und sprach: 42 Wenn doch auch du erkenntest an diesem Tage,
was zu deinem Frieden dient! Jetzt aber ist es vor deinen Augen
verborgen. 43 Denn es werden Tage über dich kommen, da werden
deine Feinde einen Graben um dich auswerfen und dich um-
ringen und dich und deine Kinder in dir überall bedrängen 44 und
werden dich dem Erdboden gleich machen und keinen Stein auf
dem anderen lassen in dir, deswegen weil du nicht erkannt hast die
Zeit deiner Heimsuchung[1]. 47 Und er lehrte täglich im Tempel. Die
Hohenpriester aber und die Schriftgelehrten suchten ihn umzubringen
und die Ersten des Volkes, 48 und sie fanden nicht, was sie tun
sollten; denn das ganze Volk hing an ihm und hörte auf ihn.

(Die Frage nach Jesu Vollmacht)

K. XX. 1 Und es geschah an einem der Tage, als er das Volk
im Tempel lehrte und die frohe Botschaft verkündigte, da traten
hinzu die Priester und Schriftgelehrten mit den Ältesten und
sagten zu ihm: Sage uns, in was für einer Vollmacht tust du das,
oder wer ist es, der dir diese Vollmacht gegeben? 3 Er aber ant-
wortete und sprach zu ihnen: Auch ich werde euch ein Wort
fragen, und steht mir Rede. 4 Die Taufe des Johannes, war
sie vom Himmel oder von den Menschen? 5 Sie aber unterredeten

(Die Tempelreinigung)

[1]) 45 Und er ging in den Tempel und fing an, die Verkäufer auszutreiben,
46 und sagte zu ihnen: Es steht geschrieben: „Und es wird sein mein Haus ein
Bethaus. Ihr aber habt es gemacht zu einer Räuberhöhle".

sich und sagten: Wenn wir sagen: vom Himmel, so wird er sagen:
weshalb habt ihr ihm nicht geglaubt? 6 Wenn wir aber sagen:
von den Menschen, so wird uns das ganze Volk steinigen; denn
es ist überzeugt, daß Johannes ein Prophet ist. 7 Und sie antwor-
teten: Wir wissen nicht, woher. 8 Und Jesus sprach zu ihnen:
Auch ich sage euch nicht, in was für einer Vollmacht ich dieses tue.

(Das Gleichnis vom Weinberg)

9 Er fing aber an zu dem Volk zu reden dieses Gleichnis: Ein
Mensch pflanzte einen Weinberg und gab ihn an Bauern aus
und ging außer Landes geraume Weile. 10 Und zur Zeit sandte er
zu den Bauern einen Knecht, daß sie ihm von der Frucht des
Weinberges gäben. Die Bauern aber prügelten ihn und schickten
ihn leer fort. 11 Und er fuhr fort, einen anderen Knecht zu schicken.
Die aber prügelten auch jenen und beschimpften ihn und schickten
ihn leer weg. 12 Und er fuhr fort und schickte einen dritten. Sie
aber verwundeten auch diesen und warfen ihn hinaus. 13 Der
Herr des Weinbergs aber sprach: Was soll ich tun? Ich werde
meinen geliebten Sohn schicken; vielleicht werden sie sich vor dem
scheuen. 14 Als aber die Bauern den sahen, unterredeten sie sich mit-
einander und sprachen: Dieses ist der Erbe. Laßt uns ihn töten,
damit unser das Erbteil werde. 15 Und sie warfen ihn aus dem
Weinberg hinaus und töteten ihn. Was wird nun der Herr des
Weinbergs ihnen tun? 16 Er wird kommen und diese Bauern
umbringen und den Weinberg andern geben. Als sie aber das
hörten, sprachen sie: Das geschehe nicht. 17 Er aber schaute sie an
und sprach: Was bedeutet denn dieses Schriftwort: „Der Stein,
den die Bauleute verworfen haben, der ist zum Eckstein ge-
worden? 18 Jeder, der auf jenen Stein fällt, wird zerschellen;
auf welchen er aber fällt, den wird er zermalmen“? 19 Und die
Schriftgelehrten und Hohenpriester suchten, an ihn die Hand zu
legen in dieser Stunde, und fürchteten das Volk. Denn sie er-
kannten, daß er für sie dieses Gleichnis gesprochen hatte.

(Die Steuerfrage)

20 Und sie beobachteten ihn und schickten Aufpasser, welche sich
heuchlerisch als gerecht vorgaben, damit sie ihn beim Worte fassen
könnten, um ihn der Obrigkeit und der Gewalt des Statthalters
zu überliefern. 21 Und sie fragten ihn und sprachen: Meister, wir

wissen, daß du richtig redest und lehrst, und siehst nicht die Person
an, sondern lehrst in Wahrheit den Weg Gottes. 22 Ist es uns
erlaubt, dem Kaiser Steuer zu geben oder nicht? 23 Er aber durch-
schaute ihre List und sprach zu ihnen: 24 Zeigt mir einen Denar.
Wessen Bild und Aufschrift hat er? Sie aber sprachen: Des Kai-
sers. 25 Er aber sprach zu ihnen: So gebt denn, was des Kaisers
ist, dem Kaiser, und was Gottes ist, Gotte. 26 Und sie konnten
ihn nicht beim Worte fassen vor dem Volk und verwunderten
sich über seine Antwort und schwiegen.

(Die Auferstehungsfrage)

27 Es traten aber einige von den Sadduzäern hinzu, welche
leugnen, daß es eine Auferstehung gebe, und fragten ihn 28 und
sprachen: Meister, Moses hat uns geschrieben: Wenn jemandes
Bruder stirbt und hat ein Weib, und dieser war kinderlos, daß
sein Bruder das W[illegible] nehme und erwecke seinem Bruder Samen.
29 Es waren nun sieben Brüder da. Und der erste nahm ein Weib
und starb kinderlos; 30 auch der zweite, 31 auch der dritte nahm sie;
gleicherweise aber (auch die anderen). Und die sieben hinterließen
keine Kinder und starben. 32 Zuletzt starb auch das Weib. 33 Das
Weib nun, wessen Weib ist es in der Auferstehung? Haben es
doch die sieben zum Weibe gehabt. 34 Und Jesus sprach zu ihnen:
Die Kinder dieses Äons freien und lassen sich freien. 35 Welche aber
gewürdigt werden, jenes Äons teilhaftig zu werden und der Auf-
erstehung von den Toten, die freien nicht, noch lassen sie sich freien;
36 sie können auch nicht sterben, denn sie sind engelgleich, und
Söhne Gottes sind die Söhne der Auferstehung[1]. 39 Es antworteten
aber einige der Schriftgelehrten und sprachen: Meister, du hast
schön gesprochen. 40 Denn sie wagten nichtmehr, ihn etwas zu
fragen. 41 Er aber sprach zu ihnen: Wie sagt man, daß der
Christus Davids Sohn sei? 42 Denn David selbst sagt im Buch
der Psalmen: „Der Herr sprach zu meinem Herrn, setze dich zu
meiner Rechten, 43 bis ich deine Feinde mache zum Schemel deiner

[1]) 37 Daß aber die Toten auferstehen, zeigt auch Moses an bei dem Dorn-
busch, wie er den Herrn nennt den Gott Abrahams und den Gott Isaaks und
den Gott Jakobs. 38 Gott aber ist er nicht von Toten, sondern von Leben-
digen. Denn alle leben ihm.

Füße". 44 David nun nennt ihn Herr, und wie ist er sein
Sohn?

(Warnung vor den Schriftgelehrten)

45 Während aber das ganze Volk zuhörte, sprach er zu den
Jüngern: 46 Nehmt euch in acht vor den Schriftgelehrten, die
gern in Prachtgewändern einhergehen und lieben, gegrüßt zu wer-
den auf den Märkten und obenan zu sitzen in den Synagogen und
den ersten Platz zu haben bei den Mahlzeiten; 47 die da die Häuser
der Witwen fressen und halten zum Schein lange Gebete. Diese
werden umso größere Strafe empfangen.

(Das Scherflein der Witwe)

K. XXI. 1 Aufschauend aber sah er, wie die Reichen in den Gottes-
kasten ihre Gaben warfen. 2 Er sah aber, wie eine arme Witwe
da zwei Heller hineinwarf, 3 und sprach: Wahrlich, ich sage euch,
diese arme Witwe hat mehr als alle hineingeworfen. 4 Denn
diese alle haben aus ihrem Überfluß zu den Gaben eingeworfen;
diese aber hat von ihrem Mangel die ganze Habe, die sie hatte,
eingeworfen.

(Die Rede über Jerusalems Zerstörung)

5 Und als einige über den Tempel sagten, daß er mit
schönen Steinen und Weihegeschenken geschmückt sei, sprach er:
6 Dieses, was ihr seht — es werden Tage kommen, in denen nicht
ein Stein auf dem anderen gelassen wird, der nicht abgebrochen
werde. 7 Sie fragten ihn aber: Meister, wann wird denn das
sein; und was ist das Zeichen, wann dieses geschehen wird? 8 Er
aber sprach: Seht zu, daß ihr nicht irregeführt werdet; denn viele
werden kommen auf meinen Namen und sagen[1]: Die Zeit ist
nahe herbeigekommen. Folgt ihnen nicht. 9 Wenn ihr aber hört
von Kriegen und Aufruhren, so laßt euch nicht beunruhigen;
denn dieses muß zuerst geschehen, aber nicht sogleich ist das Ende
da[2]. 12 Vor allem diesen werden sie Hand an euch legen und euch
verfolgen, indem sie euch an die Synagogen und Gefängnisse
ausliefern, und ihr werdet abgeführt vor Könige und Statthalter
um meines Namens willen. 13 Es wird für euch zum Zeugnis
ausschlagen. 14 Nehmt euch nun vor, keine Verteidigung vorher
einzuüben. 15 Denn ich werde euch Mund und Weisheit geben,

---

1) Ich bin es. 2) V. 10 und 11 gehören hinter V. 24.

der nicht werden widerstehen und widerreden können alle eure
Widersacher[1], 18 und kein Haar von eurem Kopfe wird umkommen.
19 Durch eure Standhaftigkeit werdet ihr euer Leben gewinnen.
20 Wann ihr aber seht, daß Jerusalem von Heerlagern umzingelt
ist, dann erkennt, daß ihre Verwüstung nahe herbeigekommen ist[2].
21 Und die drinnen sind, sollen auswandern, und die auf dem
Lande sollen nicht hineingehen. 22 Denn das sind die Tage der
Rache zur Erfüllung alles dessen, was geschrieben steht. 23 Wehe
den Schwangeren und Säugenden in jenen Tagen. Denn es
wird große Trübsal kommen über das Land und Zorn über dieses
Volk. 24 Und sie werden fallen durch die Schärfe des Schwertes
und werden gefangen geführt werden unter alle Heiden, und
Jerusalem wird zertreten werden von den Heiden, bis die Zeiten
der Heiden erfüllt sein werden.

10 Da sprach er zu ihnen: Es wird sich erheben ein Volk wider
das andere und ein Königreich wider das andere. 11 Große Erd-
beben wird es geben und hin und her Hungersnöte und Seuchen.
Schrecknisse und große Zeichen wird es geben vom Himmel her[3],
25b und auf Erden Angst unter den Heiden und Ratlosigkeit über
das Brausen des Meeres und der Salzflut, 26 da die Men-
schen vergehen vor Furcht und Warten der Dinge, die über
die Welt kommen[4]. 28 Wenn aber dieses anfängt zu geschehen,
dann richtet euch auf und erhebt eure Häupter, dieweil eure Er-
lösung naht.

29 Und er sagte ihnen ein Gleichnis: Seht den Feigenbaum
an[5]. 30 Wann er ausschlägt, so erkennt ihr beim Ansehen
von selbst, daß der Sommer schon nahe ist. 31 Also auch ihr,
wann ihr sehet dieses geschehen, so merkt ihr, daß nahe ist
das Reich Gottes. 32 Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht
wird nicht vergehen, bis alles geschieht. 33 Der Himmel und

---

[1]) 16 Ihr werdet überliefert werden von Eltern, Brüdern, Verwandten und Freunden, und man wird etliche von euch töten, 17 und ihr werdet gehaßt sein von allen um meines Namens willen. [2]) Dann sollen die in Judäa sind, auf die Berge fliehen. [3]) 25a Und es werden Zeichen sein an Sonne, Mond und Sternen. [4]) Und dann werden sie sehen den Menschensohn kommen in der Wolke mit großer Kraft und Herrlichkeit. [5]) und alle Bäume

die Erde werden vergehen, meine Worte aber werden nicht vergehen [1].

(Der Verrat)

37 Er war aber die Tage im Tempel und lehrte, die Nächte aber ging er hinaus und übernachtete auf dem sogenannten Ölberge. 38 Und das ganze Volk kam frühmorgens zu ihm, um ihn im Tempel zu hören.

K. XXII. 1 Es nahte sich aber das Fest[2], das sogenannte Passah. 2 Und die Hohenpriester und die Schriftgelehrten suchten, auf welche Weise sie ihn umbrächten; sie fürchteten sich nämlich vor dem Volk. 3 Es fuhr aber Satan in Judas, den sogenannten Iskariotes, der da aus der Zahl der Zwölfe war, 4 und er ging davon und redete mit den Hohenpriestern und Hauptleuten, auf welche Weise er ihn ihnen überliefern könnte. 5 Und sie freuten sich und versprachen, ihm Geld zu geben. 6 Und er versprach es ihnen und suchte gelegene Zeit, ihn ihnen ohne Beisein des Volkes zu überliefern[3].

(Das letzte Mahl)

14 Und als die Stunde kam, legte sich (Jesus) zu Tische und die Apostel mit ihm. 15 Und er sprach zu ihnen: Mich verlangte von Herzen, dieses Passah mit euch zu essen, bevor ich leide. 16 Denn

---

[1]) 34 Habt aber Acht auf euch, daß eure Herzen nicht beschwert werden durch Fressen und Saufen und Sorgen der Nahrung und über euch komme plötzlich jener Tag 35 wie ein Fallstrick. Denn kommen wird er über alle, die auf der ganzen Erde wohnen. 36 Seid aber wach zu jeder Zeit und betet, daß ihr könnet entfliehen diesem allen, was geschehen soll, und stehen vor dem Menschensohn.

[2]) Der Ungesäuerten

(Vorbereitung des Passahmahles)

[3]) 7 Es kam aber der Tag der Ungesäuerten, an dem man das Passah schlachten mußte. 8 Und er entsandte Petrus und Johannes und sprach: Gehet hin und bereitet uns das Passah, daß wir es essen. 9 Sie aber sprachen zu ihm: Wo willst du, daß wir es bereiten? 10 Er aber sprach zu ihnen: Siehe, wenn ihr in die Stadt hineinkommt, wird euch ein Mensch begegnen, der einen Wasserkrug trägt; folget ihm in das Haus, in das er geht, 11 und sagt dem Hausherrn: Der Meister sagt dir: Wo ist der Raum, wo ich das Passah esse mit meinen Jüngern? 12 Und jener wird euch ein großes gepolstertes Obergemach zeigen; dort bereitet es. 13 Und sie gingen hin und fanden, wie er es gesagt hatte, und bereiteten das Passah.

ich sage euch: Ich werde es nichtmehr essen, bis daß es erfüllt wird
im Reiche Gottes. 17 Und er nahm einen Becher, sagte Dank und
sprach: Nehmt den und teilt ihn unter euch. 18 Denn ich sage euch:
ich werde von jetzt an nichtmehr vom Gewächs des Weinstocks
trinken, bis das Reich Gottes kommt[1]. 21 Überdies siehe, die Hand
meines Verräters ist mit mir auf dem Tisch. 22 Der Menschen-
sohn geht zwar dahin, nachdem es ihm bestimmt ist; doch wehe
jenem Menschen, durch welchen er verraten wird[2]. 28 Ihr aber
seid die, welche ausgeharrt haben mit mir in meinen Versuchungen,
29 und ich vermache euch als Testament, wie mir mein Vater
das Reich vermachte, 30 daß ihr esset und trinket an meinem Tisch
in meinem Reich und sitzet auf Thronen, zu verwalten die zwölf
Stämme Israels.

(Worte über die Zukunft der Apostel)

31 Simon, Simon, siehe, der Satan hat sich erbeten, euch zu
sichten wie den Weizen; 32 ich aber habe für dich gebeten, daß deine
Treue nicht aufhöre, und du, wenn du einmal zurückkehrst, stärke
deine Brüder. 33 Der aber sagte zu ihm: Herr, mit dir bin ich be-
reit auch in Gefängnis und Tod zu gehen. 34 Er aber sagte:
Ich sage dir, Petrus, der Hahn wird heute nicht krähen, bis du
dreimal abgeleugnet hast, mich zu kennen. 35 Und er sprach zu ihnen:
Als ich euch aussandte ohne Beutel und Tasche[3], habt ihr an etwas
Mangel gehabt? Sie sprachen: An nichts! 36 Er aber sprach zu
ihnen: Aber jetzt, wer einen Beutel hat, nehme ihn, desgleichen
auch die Tasche, und wer es nicht hat, verkaufe sein Obergewand

---

[1]) 19 Und ein Brot nehmend sprach er das Dankgebet, brach es und gab
es ihnen und sprach: Dieses ist mein Leib, der für euch gegeben wird. Das tut
zu meinem Gedächtnis. 20 Und den Becher gleicherweise nach dem Essen und
sprach: Dieser Becher ist das neue Testament in meinem Blut, das für euch
ausgegossen ist. [2]) 23 Und sie fingen an, miteinander zu disputieren
darüber, wer aus ihrer Mitte es wäre, der dieses tun würde. 24 Es
entstand aber auch ein Streit unter ihnen, wer der Größte sei. 25 Er aber
sprach zu ihnen: Die Könige der Völker herrschen über sie, und ihre Ge-
walthaber werden Wohltäter genannt. 26 Ihr aber nicht also, sondern der
Größte unter euch sei wie der Jüngste und der Oberste wie der Diener.
27 Denn wer ist der Größte, der, welcher zu Tische liegt oder der Diener?
Nicht der, welcher zu Tische liegt? Ich aber bin unter euch wie der Diener.
[3]) und Schuhe

und kaufe ein Schwert. 37[1] Denn das über mich hat ein Ende.
38 Sie aber sprachen: Herr, siehe, hier sind zwei Schwerter. Er
aber sprach zu ihnen: Es ist genug.

(Die Gefangennahme)

39 Und er ging hinaus und kam nach seiner Gewohnheit zum
Ölberg; es folgten ihm aber auch die Jünger. 40 Als er aber an
den Ort kam, sagte er zu ihnen: Betet, daß ihr nicht in Versuchung
kommt[2]. 47 Da er noch redete, siehe da, ein Haufe, und der
sogenannte Judas, einer von den Zwölfen, ging ihnen voraus[3].
49 Als aber die um Jesus sahen, was da geschehen sollte, sprachen
sie: Herr, sollen wir mit dem Schwert dreinschlagen?[4] 51 Jesus
aber antwortete und sprach: Lasset es soweit zu[5]. 52 Jesus sprach
aber zu den herbeigekommenen Hohenpriestern und Tempel-
hauptleuten und Ältesten: Wie zu einem Räuber seid ihr heraus-
gekommen mit Schwertern und Knütteln. 53 Täglich bin ich doch
mit euch zusammen gewesen im Tempel, und ihr habt die Hände
nicht nach mir ausgestreckt. Aber dieses ist eure Stunde und die
Macht der Finsternis.

(Die Verleugnung des Petrus)

54 Als sie ihn aber gefangengenommen hatten, führten sie ihn
fort und brachten ihn in das Haus des Hohenpriesters. Petrus
aber folgte von ferne. 55 Nachdem sie aber ein Feuer mitten im
Hofe angezündet und sich daran gesetzt hatten, setzte sich Petrus
mitten unter sie. 56 Es sah ihn aber eine Magd am Feuer sitzen
und schaute ihn an und sprach: Auch dieser war mit ihm. 57 Er aber

---

1) 37 Denn ich sage euch: Dieses, was geschrieben ist, muß an mir
vollendet werden: „Und er wurde unter die Übeltäter gerechnet".

(Gebet in Gethsemane)

2) 41 Und er ging fort von ihnen einen Steinwurf weit und niederkniend
betete er: 42 Vater, wenn du willst, nimm diesen Kelch von mir. Allein nicht
mein, sondern dein Wille geschehe. 43 Es erschien ihm aber ein Engel vom Him-
mel und stärkte ihn. 44 Und da er in die Angst kam, betete er inständiger, und
es ward sein Schweiß wie Blutstropfen, die auf die Erde fielen. 45 Und da er
vom Gebet aufstand und zu den Jüngern kam, fand er sie schlafen vor Traurig-
keit 46 und sprach zu ihnen: Was schlaft ihr? Stehet auf und betet, daß ihr nicht
in Versuchung kommt. 3) und nahte Jesus, ihn zu küssen. 48 Jesus aber
sprach zu ihm: Judas, mit einem Kuß verrätst du den Menschensohn? 4) 50 Und
es schlug einer von ihnen den Knecht des Hohenpriesters und hieb ihm sein
rechtes Ohr ab 5) und berührte das Ohr und heilte ihn.

verleugnete ihn und sprach: Ich kenne ihn nicht, Weib! 58 Und
nach einer kleinen Weile sah ihn ein anderer und sprach: Auch du
warst einer von ihnen. Petrus aber sprach: Mensch, ich bin's nicht.
59 Und nach Verlauf von etwa einer Stunde versicherte ein anderer
und sprach: Wahrlich, auch dieser war mit ihm; denn er ist ein
Galiläer. 60 Petrus aber sprach: Mensch, ich weiß nicht, was du sagst.
Und plötzlich, als er noch redete, krähte der Hahn. 61 Und der Herr
wandte sich um und schaute Petrus an. Und Petrus gedachte des
Wortes des Herrn, wie er zu ihm sagte: Ehe der Hahn heute kräht,
wirst du mich dreimal verleugnen. 62 Und er ging hinaus und
weinte bitterlich. 63 Und die Männer, die ihn hielten, verspotteten
ihn, schlugen ihn und, nachdem sie ihn verhüllt hatten, fragten sie
ihn und sprachen: Weissage, wer ist es, der dich schlug? 65 Und
viele andere Schmähungen sagten sie gegen ihn.

(Die Verhandlung des Synedriums)

66 Und als es Tag wurde, kam die Ältestenschaft des Volkes,
Hohepriester und Schriftgelehrte zusammen. Und sie führten ihn
in ihr Synedrium und sagten: Bist du der Christus? Sage es uns.
67 Er sprach aber zu ihnen: Wenn ich es euch sage, glaubet ihr nicht.
68 Wenn ich aber frage, gebt ihr keine Antwort. 69 Von nun an aber
wird der Menschensohn sitzen zur Rechten der Kraft Gottes[1].

(Die Verhandlung vor Pilatus)

K. XXIII. 1 Und es stand auf ihre ganze Menge und führten ihn zu
Pilatus und fingen an, ihn zu verklagen, und sagten: Diesen haben wir
gefunden, daß er unser Volk verwirrt und verhindert, die Steuern
dem Kaiser zu geben, und sagt, er sei Christus, König. 3 Pilatus
aber fragte ihn und sprach: Bist du der König der Juden? Er aber
antwortete ihm und sprach: Du sagest es[2]. Nachdem aber Pilatus

---

[1]) 70 Da sagten aber alle: Du bist also der Sohn Gottes? Er aber sprach zu ihnen: Ihr saget es, daß ich es bin. 71 Sie aber sprachen: Was haben wir noch Zeugnis nötig? Wir selbst haben es ja aus seinem Munde gehört.

[2]) 4 Pilatus aber sprach zu den Hohenpriestern und den Massen: Ich finde keine Schuld an diesem Menschen.

(Jesus vor Herodes)

5 Sie aber drängten und sprachen: Er wiegelt das Volk auf, er lehrt durch ganz
Judäa und hat angefangen von Galiläa bis hierher. 6 Als Pilatus das hörte,
fragte er, ob der Mensch ein Galiläer sei. 7 Und als er erfuhr, daß er aus der
Herrschaft des Herodes sei, schickte er ihn zu Herodes, der in diesen Tagen eben-

zusammengerufen hatte die Hohenpriester und die Ältesten[1],
14 sprach er zu ihnen: Ihr habt diesen Menschen zu mir gebracht als
einen, der das Volk zum Abfall bringt; und siehe, ich habe ihn[2] ver-
hört und nichts von dem an diesem Menschen gefunden, wessen
ihr ihn schuldig erklärt[3]. Aber alle zusammen schrien auf: Fort
mit diesem und gib uns Barabbas los, 19 welcher war wegen eines
in der Stadt geschehenen Aufruhrs und wegen eines Mordes ins
Gefängnis geworfen. 20 Wieder rief ihnen Pilatus zu mit der Ab-
sicht, Jesus loszulassen. 21 Sie aber schrien dagegen: Kreuzige,
kreuzige ihn! 22 Zum dritten Male sprach er zu ihnen: Was hat denn
dieser Böses getan? Ich finde keine Ursache des Todes an ihm.
Deshalb will ich ihn züchtigen und loslassen. 23 Sie aber lagen ihm
an mit lautem Geschrei und forderten, daß er gekreuzigt würde,
und ihre Stimmen behielten die Oberhand. 24 Und Pilatus ent-
schied, daß ihre Forderung erfüllt werden solle[4].

(Der Gang nach Golgatha)

26 Und als sie ihn abführten, ergriffen sie einen gewissen Simon
von Kyrene, der vom Felde kam, und legten ihm das Kreuz zum
Tragen auf[5]. 27 Es folgte ihm aber eine große Menge Volks und
Weiber, die trauerten und ihn beklagten. 28 Jesus aber wandte
sich zu ihnen um und sprach: Ihr Töchter Jerusalems, weint nicht
über mich, sondern weint über euch selbst und über eure Kinder.
29 Denn siehe, Tage kommen, in denen man sagen wird: Selig
sind die Unfruchtbaren und die Leiber, die nicht geboren haben, und

---

falls in Jerusalem war. 8 Als aber Herodes Jesus sah, freute er sich sehr; denn schon lange wünschte er, ihn zu sehen, weil er über ihn gehört hatte, und hoffte, ein Zeichen von ihm zu sehen. 9 Er fragte ihn aber mit vielen Worten. Der aber antwortete ihm nichts. 10 Es standen aber die Hohenpriester und Schriftgelehrten da und verklagten ihn hart. 11 Es verachtete ihn aber auch Herodes mit seinen Soldaten und verspottete ihn, legte ihm ein glänzendes Gewand an und schickte ihn zu Pilatus zurück. 12 Es wurden aber Herodes und Pilatus Freunde an dem Tage miteinander. Denn vorher lebten sie in Feindschaft miteinander.

1) und das Volk 2) vor euch 3) 15 aber auch Herodes nicht, denn er hat ihn zu uns zurückgeschickt, und siehe, nichts Todeswürdiges ist von ihm getan. 16 Deshalb will ich ihn züchtigen und loslassen. 17 Er hatte aber nötig, ihnen auf das Fest einen loszugeben. 4) 25 und gab den los, der wegen Aufruhrs und Mordes ins Gefängnis geworfen war, den sie forderten, Jesum aber übergab er ihrem Willen. 5) hinter Jesus her.

die Brüste, die nicht gesäuget haben. 30 Dann werden sie an-
fangen zu sagen zu den Bergen: Fallt auf uns! und zu den
Hügeln: Bedeckt uns! 31 Denn wenn man am grünen Holze
das tut, was wird am dürren geschehen?

(Jesu Hinrichtung)

32 Es wurden aber auch andere zwei Übeltäter abgeführet, um
mit ihm hingerichtet zu werden.

33 Und als sie zu dem Orte kamen, der „Schädel" genannt wird,
kreuzigten sie ihn daselbst und die Übertäter, den einen zur Rechten,
den andern zur Linken. 34 Jesus aber sprach: Vater, vergib ihnen;
denn sie wissen nicht, was sie tun[1]. 35 Und das Volk stand dabei
und schaute zu. Es höhnten ihn aber die Obersten und sprachen:
Anderen hat er geholfen; er helfe sich selbst, wenn er ist der Christ
Gottes, der Auserwählte. 36 Es schmähten ihn aber auch die Sol-
daten, indem sie kamen und ihm Essig darboten[2]. 38 Es war aber
auch eine Überschrift über ihm: Der König der Juden ist dieser.
(Mark. 15, 32. Es verspotteten ihn aber auch die mit ihm gekreu-
zigten Übeltäter)[3].

(Jesu Tod)

44 Und es war schon etwa die sechste Stunde. Und eine Finster-
nis kam über das ganze Land bis zur neunten Stunde, 45 da die
Sonne den Schein verlor. Es riß aber der Vorhang des Tempels
mittendurch. 46 Und Jesus rief mit lauter Stimme und sprach:
Vater, in deine Hände befehle ich meinen Geist. Als er aber das
gesagt, verschied er. 47 Als aber der Hauptmann sah, was geschah,
pries er Gott und sprach: Wirklich, dieser Mensch war gerecht. 48 Und
alle die vielen Leute, die zu diesem Schauspiel zusammengekommen

---

[1]) Sie teilten aber seine Kleider und warfen das Los darum. [2]) 37 und
sprachen: Bist du der König der Juden, so hilf dir selbst.

(Der Schächer am Kreuze)

[3]) 39 Einer aber der gehenkten Übeltäter lästerte ihn: Bist du nicht der
Christus? so hilf dir selbst und uns. 40 Es antwortete ihm aber der andere, strafte
ihn und sprach: Fürchtest du Gott nicht, der du doch in gleicher Verdammnis
bist? 41 Und wir sind's mit Recht; denn wir empfangen, was unsrer Taten würdig
ist. Dieser aber hat nichts Ungehöriges getan. 42 Und er sprach: Jesu, gedenke
an mich, wenn du in deinem Reiche kommst. 43 Und er sprach zu ihm: Wahr-
lich, ich sage, heute wirst du mit mir im Paradiese sein.

waren, als sie sahen, was da geschah, schlugen sie an die Brust und
kehrten um[1].

(Jesu Begräbnis)

50 Und siehe da ein Mann mit Namen Josef[2], 51 von Arimathia,
einer Stadt der Juden, der das Reich Gottes erwartete, 52 dieser
kam zu Pilatus und bat ihn um den Leib Jesu, 53 und nahm ihn ab
und wickelte ihn in Leinwand und legte ihn in ein ausgehauenes
Grab, wo bisher noch keiner gelegen war. 54 Und es war Rüsttag,
und der Sabbat kam heran. 55 Es folgten aber Weiber, die mit ihm
aus Galiläa gekommen waren, und sahen[3], wie sein Leib gelegt ward.
56 Sie kehrten aber um und besorgten Gewürze und Myrrhen; und
den Sabbat hielten sie sich stille nach dem Gesetz.

(Die Auferstehung)

K. XXIV. 1 Am ersten Tage der Woche aber sehr früh kamen sie
zum Grabe mit den Gewürzen, die sie besorgt hatten[4]. 3 Als sie
aber hineingingen, fanden sie den Leib Jesu nicht[5], 9 und kehrten
wieder um[6] und meldeten[7] es den Elfen und den andern allen[8].

---

1) 49 Es standen aber alle seine Verwandten von fern und die Weiber, die
ihm nachgefolgt waren aus Galiläa, und sahen dieses. 2) ein Ratsherr, ein
guter und gerechter Mann. 51 Dieser hatte nicht eingewilligt in ihren Rat und
Tat. 3) das Grab und 4) 2 Sie fanden aber den Stein abgewälzt vom
Grabe.

(Die Engelerscheinung am Grabe)

5) 4 Und es geschah, als sie im ungewissen hierüber waren, siehe, da standen
zwei Männer in strahlendem Gewande neben ihnen. 5 Als sie aber sich fürch-
teten und den Blick zur Erde senkten, sprachen sie zu ihnen: Was sucht ihr den
Lebendigen bei den Toten? 6 Er ist nicht hier, sondern auferstanden; gedenkt daran,
wie er zu euch sagte, als er noch in Galiläa war, 7 von dem Menschensohn, daß
er übergeben werde in die Hände der Sünder und gekreuzigt werde und am
dritten Tage auferstehen. 8 Und sie erinnerten sich seiner Worte 6) vom
Grabe 7) alles dieses 8) 10 Es waren aber Maria Magdalena und
Johanna und Maria, die Mutter des Jakobus und die übrigen mit ihnen; sie sagten
dieses den Aposteln. 11 Und erschienen ihnen diese Worte wie Geschwätz, und
sie glaubten ihnen nicht.

(Der Gang nach Emmaus)

12 Und siehe zwei von ihnen gingen an demselben Tage in ein Dorf, zehn Stadien
entfernt von Jerusalem, des Name Emmaus ist. 13 Und sie sprachen miteinander
über alle diese Ereignisse. 14 Und es geschah, als sie sich beredeten und disputierten,
nahte sich Jesus selbst und ging mit ihnen. 15 Ihre Augen aber waren gehalten,

36 Als sie aber dies besprachen, stand er selbst in ihrer Mitte[1].
Erschreckt aber und von Furcht ergriffen wähnten sie, einen Geist
zu sehen. 38 Und er sprach zu ihnen: Was seid ihr verwirrt, und
weshalb steigen Gedanken auf in eurem Herzen? 39[2] Betrachtet
mich und seht, ein Geist hat kein Fleisch und Knochen, wie ihr doch
seht, daß ich es habe[3]. 41 Da sie aber noch ungläubig waren vor
Freude und sich verwunderten, sprach er zu ihnen: Habt ihr etwas
Speise hier? 42 Sie aber gaben ihm ein Stück gebackenen Fisch.
43 Und er nahm und aß es vor ihnen. 44 Und er sprach zu ihnen:

---

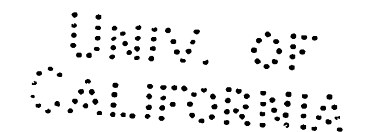
daß sie ihn nicht erkannten. 16 Er aber sprach zu ihnen: Was sind das für Reden,
die ihr im Gehen miteinander wechselt? Und sie blieben mit trauriger Miene
stehen. 17 Es antwortete aber einer mit Namen Kleophas und sprach zu ihm:
18 Bist du der einzige in Jerusalem Anwesende, der nicht weiß, was in diesen
Tagen dort geschehen ist? 19 Und er sprach zu ihnen: Was denn? Sie aber spra-
chen zu ihm: Das mit Jesus, dem Nazarener, der ein Prophet war, mächtig in
Werk und Wort vor Gott und allem Volk. 20 Wie ihn unsre Hohenpriester und
Ältesten zum Todesurteil übergeben' und gekreuzigt haben. 21 Wir aber
hofften, er sei der, welcher Israel erlösen solle. Überdies ist es mit allen diesen
Dingen der dritte Tag, seitdem dies geschehen ist. 22 Aber auch einige Weiber
von uns haben uns aufgeregt, die frühe zum Grabe kamen 23 und seinen Leib
nicht fanden; sie kamen und sagten, daß sie eine Engelerscheinung gesehen hätten,
welche sagen, er lebe. 24 Und einige von den Unsrigen gingen zum Grabe und
fanden es so, wie die Weiber gesagt hatten, ihn aber sahen sie nicht. 25 Und er
prach zu ihnen: O ihr Unverständigen und Herzensträgen im Glauben an alles
das, was die Propheten geredet haben. 26 Mußte nicht der Christus dieses leiden
und eingehen zu seiner Herrlichkeit? 27 Und er fing an von Moses und von allen
Propheten und legte ihnen in allen Schriften aus, was über ihn gesagt war.
28 Und sie näherten sich dem Dorfe, wohin sie gingen, und er stellte sich, als wollte
er weitergehen. 29 Und sie nötigten ihn und sprachen: Bleib mit uns, denn
es geht gegen Abend, und der Tag hat sich schon geneigt. Und er ging hinein,
um mit ihnen dazubleiben. 30 Und es geschah, als er mit ihnen zu Tische saß,
nahm er das Brot, dankte und brach es und gab es ihnen. 31 Ihre Augen aber
wurden geöffnet, und sie erkannten ihn, und er verschwand vor ihnen. 32 Und
sie sprachen zueinander: Brannte nicht unser Herz in uns, als er zu uns redete
auf dem Wege, als er uns die Schriften öffnete? 33 Und sie standen auf zu der-
selbigen Stunde, kehrten wieder um nach Jerusalem und fanden die Elfe ver-
sammelt und die mit ihnen, 34 welche sagten: Wirklich ist der Herr erstanden
und dem Simon erschienen. 35 Und sie erzählten das, was auf dem Wege ge-
schehen war, und wie er von ihnen erkannt wäre am Brechen des Brotes.

1) und spricht zu ihnen: Friede sei mit euch. 2) Seht meine Hände
und meine Füße, daß ich selbst es bin. 3) 40 Und als er das gesagt, zeigte
er ihnen die Hände und die Füße.

Das sind meine Worte, die ich zu euch sagte, als ich noch bei euch
war: Es muß alles das erfüllt werden, was in dem Gesetze Mosis,
den Propheten und Psalmen geschrieben ist über mich[1]. 48 Ihr seid
die Zeugen davon[2]. 50 Er führte sie aber hinaus gen Bethanien
und seine Hände erhebend segnete er sie 51 und[3] ging fort von ihnen[4].
52 Und sie[5] kehrten wieder um gen Jerusalem mit großer Freude
53 und waren allezeit im Tempel und lobten Gott.

---

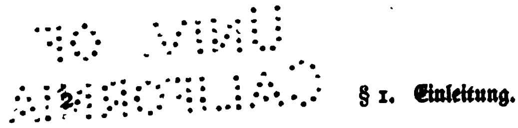
1) 45 Da öffnete er ihnen den Sinn, daß sie die Schriften verstanden, 46 und sprach zu ihnen: So steht geschrieben, daß der Christus leide und auferstehe von den Toten am dritten Tage, 47 und verkündigt werde auf seinen Namen Buße zur Vergebung der Sünden für alle Völker, anfangend von Jerusalem. 2) 49 Und ich sende die Verheißung meines Vaters auf euch. Ihr aber bleibt in der Stadt, bis ihr angetan werdet mit Kraft aus der Höhe. 3) es geschah, während er sie segnete, 4) (und ward aufgehoben in den Himmel). 5) (beteten ihn an und).



Kap. 1. Der Anfang der synoptischen Grundschrift.

§ 1. Das erste und dritte Evangelium beginnen mit einer Geburts- und Kindheitsgeschichte Jesu, das zweite setzt mit dem Auftreten Johannes des Täufers ein. Es ist sehr begreiflich, daß dieser Unterschied für Markus ein gutes Vorurteil erweckt und die Annahme bestärkt hat, daß wir in ihm die synoptische Grundschrift besitzen, der die beiden anderen einen Vorbau hinzugefügt haben. So einfach, wie der Sachverhalt auf den ersten Blick scheint, ist er jedoch nicht.

Zunächst ist klar, daß die beiden Kindheitsgeschichten nichts miteinander zu tun haben. Der Versuch, sie aus derselben — von der synoptischen Grundschrift verschiedenen — Quelle abzuleiten, darf als mißlungen betrachtet werden. Schon in chronologischer Beziehung läßt sich der Bericht bei Matthäus in keiner Weise mit dem bei Lukas in Übereinstimmung bringen. Dort ist die ganze Geschichte beherrscht von dem Datum der Regierung Herodes des Großen: der Besuch der Weisen aus dem Morgenlande, die Flucht der Eltern Jesu nach Ägypten, der Kindermord zu Bethlehem und die Rückkehr aus Ägypten erst nach des Herodes Tode, dessen Nachfolger Archelaos dann das Fortziehen der heiligen Familie von ihrem eigentlichen Wohnort Bethlehem nach Nazaret in Galiläa veranlaßt. Bei Lukas dagegen taucht Herodes nur im Eingang der Geschichte von der Geburt des Täufers auf (1, 5). Die Einleitung der Geburtsgeschichte Jesu versetzt uns durch eine weitere chronologische Notiz (2, 1—3) in eine ganz neue Situation nach dem Tode des Herodes. Von Reisen gibt es nichts als die von Nazaret zu einem kurzen Aufenthalte in Bethlehem und Jerusalem.



Diese Züge genügen bereits zum Beweis, daß hier keine den beiden Synoptikern gemeinsame Überlieferung vorliegt. Diese erscheint in der Tat erst da, wo die drei Evangelien zusammentreffen, in dem Bericht vom Auftreten Johannes des Täufers.

Es fragt sich nun: Ist in der Darstellung selbst noch zu erkennen, daß hier ursprünglich eine selbständige Schrift begonnen hat?

Die Geschichte von Johannes dem Täufer beginnt bei Matthäus und Lukas mit einer Zeitangabe. Bei jenem handelt es sich nur um eine ganz allgemeine Wendung: *ἐν δὲ ταῖς ἡμέραις ἐκείναις*, die weniger die Bedeutung der Fixierung eines Zeitpunktes, als die einer Verknüpfung der Täufergeschichte mit der Kap. 1 und 2 füllenden Erzählung von der Kindheit Jesu hat.

Ganz anders bei Lukas. Hier wird durch eine sechsfache synchronistische Angabe so genau als irgend möglich der Zeitpunkt fixiert, wo das stattfand, was im folgenden berichtet werden soll. Von irgendwelcher Anknüpfung an die vorhergehenden Berichte aus Jesu Jugendzeit ist nichts zu bemerken. Im Gegenteil, man erhält den Eindruck, ganz am Anfang einer Erzählung zu stehen. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man diejenige Stelle vergleicht, der Luk. 3, 1f. geradezu nachgebildet zu sein scheint, Jer. 1, 1—3: *τὸ ῥῆμα τοῦ θεοῦ ὃ ἐγένετο ἐπὶ Ἰερεμίαν τὸν τοῦ Χελκίου ἐκ τῶν ἱερέων, ὃς κατῴκει ἐν Ἀναθὼθ ἐν γῇ Βενιαμείν· ὃς ἐγενήθη λόγος τοῦ θεοῦ πρὸς αὐτὸν ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰωσεία υἱοῦ Ἀμὼς βασιλέως Ἰούδα, ἔτους τρισκαιδεκάτου ἐν τῇ βασιλείᾳ αὐτοῦ. καὶ ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἰωακεὶμ υἱοῦ Ἰωσεία βασιλέως Ἰούδα ἕως ἑνδεκάτου ἔτους τοῦ Σεδεκία υἱοῦ Ἰωσεία βασιλέως Ἰούδα, ἕως τῆς αἰχμαλωσίας Ἰερουσαλὴμ ἐν τῷ πέμπτῳ μηνί.* Wie diese genaue Zeitangabe über die Weissagungen Jeremias an den Anfang des Buches gehört, so auch der lukanische Synchronismus, dessen Bedeutung erhellt, wenn man aus Luk. 3, 21—23 ersieht, daß die Zeit des Auftretens des Täufers zugleich die war, wo mit dem ganzen Volke Jesus zu seiner Taufe kam und bei der Gelegenheit die Botschaft erhielt: *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.* Der Eindruck wird noch verstärkt durch die Tatsache, daß hinter diesem Bericht eine Genealogie Jesu erscheint, das beste Zeichen dafür, daß der Verfasser seine Erzählung nicht mit der Geburt Jesu begonnen hat, wohin sonst das Geschlechtsregister ge-

hört haben würde. Da wir nun bei den beiden Kindheitsgeschichten offenbar nicht auf dem Boden der gemeinsamen Tradition stehen, diese vielmehr erst mit dem Auftreten des Täufers ihren Anfang nimmt, so kann die Rezension, welche die aus verschiedener Quelle stammenden Überlieferungen vom Auftreten des Täufers und von Jesu Kindheit durch eine allgemeine Zeitangabe verknüpft, also die des Matthäus, nicht die unveränderte Form der synoptischen Grundschrift bewahrt haben.

Nun erheben sich aber gegen die Zeitangabe des Lukas an sich wie in ihrem Verhältnis zu Matthäus Bedenken. Zu der ersten Zeitbestimmung *ἐν ἔτει πεντεκαιδεκάτῳ τῆς ἡγεμονίας Τιβερίου Καίσαρος* bemerkt man, daß man erst seit Nerva und Trajan nach den Kaisern, statt nach den Konsulaten, zu rechnen pflegte, und so falle gerade die chronologische Bestimmung nach Lukas in ziemlich späte Zeit hinein und könne nicht als der synoptischen Grundschrift angehörig beurteilt werden. Allein gerade die Parallele aus Jer. 1, 1—3 zeigt, daß hier nur eine Übertragung der jüdischen Rechnungsweise auf die römischen Herrscher vorliegt, aus der die Abfassungszeit von Luk. 3, 1 f. schlechterdings nicht erschlossen werden kann. Die geschichtlichen Bedenken, die man gegen einige andere der chronologischen Notizen erhoben hat, haben sich der genaueren Forschung gegenüber nicht behaupten können, würden aber auch, wenn sie beständen, für die Bestimmung der Abfassungszeit dieses Stückes keine sichere Handhabe bieten. Dagegen erweckt allerdings das Fehlen jeder zeitlichen Näherbestimmung bei Markus für diesen das günstige Vorurteil, daß er die Geschichte in aller Schlichtheit ohne gelehrte Zutaten, wie sie Lukas bietet, erhalten habe. Ob das richtig ist, muß eine genauere Untersuchung des Anfanges des Markusevangeliums zeigen.

Dieses beginnt ohne jede Zeitangabe mit: *ἀρχὴ τοῦ εὐαγγελίου Ἰησοῦ Χριστοῦ (υἱοῦ θεοῦ)*. Vgl. m. B. Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 115. Meistens sieht man darin den Vordersatz zu einer die drei ersten Verse umfassenden Periode. Aber schon der Form nach macht V. 1 den Eindruck, ein Stück für sich zu sein, genau entsprechend dem Ausdruck in LXX Hosea 1, 2: *ἀρχὴ λόγου κυρίου ἐν Ὡσῆε· καὶ εἶπεν κύριος πρὸς Ὡσηέ*, womit allerdings der Sinn des Grundtextes nicht genau wiedergegeben

wird („Als Jahwe anfing mit Hosea zu reden, sprach Jahwe zu Hosea"), aber deshalb nur um so deutlicher auf den stereotypen Gebrauch solcher Bemerkungen am Anfang der Bücher hingewiesen wird. Dieselben sind nicht eigentlich als Überschriften der betreffenden Schriften anzusehen, sondern als zwischen den einzelnen Büchern der Handschrift stehende Schreiberbemerkungen, die dieselben voneinander abgrenzen. Als solche stehen sie durchweg unter der Schrift, die zum Abschluß gekommen ist, nicht aber auf der Seite, auf der eine neue Schrift beginnt. So z. B. in cod. D unter dem Matthäusevangelium:

ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ ΚΑΤΑ
ΜΑΘΘΑΙΟΝ ΕΤΕΛΕΣΘΗ
ΑΡΧΕΤΑΙ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΝ
ΚΑΤΑ ΙΩΑΝΝΗΝ

Statt des Verbalausdrucks *ἐτελέσθη* und *ἄρχεται* wird auch der substantivische *τέλος* und *ἀρχή* gebraucht. Der Zweifel, ob statt *ἄρχεται* so früh *ἀρχή* gebraucht worden sei, dürfte durch Hinweis auf Hosea 1, 2 seine Erledigung finden. Gehört nun aber V. 1 nicht zum eigentlichen Texte des Evangeliums, so würde dieses mit V. 2 einsetzen: *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ.* Das ist unmöglich; denn nach ausnahmslosem Gebrauche im Neuen Testament leitet das *καθώς* (bzw. *ὡς*) der Zitationsformel nie einen Vordersatz ein, sondern weist immer zurück auf den Bericht eines Ereignisses, für das das folgende Zitat von Bedeutung ist. So liegt die Sache auch in den beiden Parallelen zu unserer Stelle. An den Bericht vom Auftreten des Täufers Luk. 3, 3 schließt sich V. 4 an: *ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου;* und dem Sinne nach wesentlich gleich ist es, wenn es Matth. 3, 3 ebenfalls im Anschluß an den Bericht vom Täufer heißt: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου τοῦ προφήτου λέγοντος.*

Es ist begreiflich, daß man bei dieser Sachlage doch immer wieder versucht hat, V. 1 mit dem Folgenden zu verknüpfen, und diese Konstruktion entspricht, wie nachher noch gezeigt werden wird, den Absichten des Verfassers unseres Markustextes. Ein Vergleich mit den Parallelen bei Matthäus und Lukas verbietet sie jedoch ebenso wie die Annahme, daß das Evangelium mit dem

Zitate begonnen habe. Bei dieser Sachlage bleibt nur die eine Annahme übrig, daß hinter der am Ende einer plagula stehenden Zwischenbemerkung

ΤΕΛΟΣ . . . . . .
. . . . ΑΡΧΗ
ΤΟΥ ΕΥΑΓΓΕΛΙΟΥ
ΙΗΣΟΥ ΧΡΙΣΤΟΥ

eine oder mehrere plagulae verlorengegangen seien bis zu derjenigen, an deren Spitze der Text stand: *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ.* Daß diese Annahme an sich ohne jede Schwierigkeit ist, bedarf keines Nachweises. Daß unser Markusevangelium auf ein defektes Manuskript zurückgeht, beweist die weithin anerkannte Tatsache, daß ihm der Schluß fehlt und der Text mit 16, 8 *ἐφοβοῦντο γάρ* ebenso abrupt abschließt, wie er 1, 2 mit *καθώς* abrupt beginnt. Übrigens wird der defekte Charakter des Markusmanuskriptes noch weiterhin nachgewiesen werden.

Sind unsere Beobachtungen zutreffend, so muß vor Mark. 1, 2 ein Bericht vom Auftreten des Täufers, entsprechend demjenigen in Matthäus und Lukas, ausgefallen sein. Da damit aber der Raum einer plagula nicht gefüllt gewesen sein kann, so muß mehr noch verloren gegangen sein. Ob bloß noch die synchronistischen Zeitangaben, die bei Lukas stehen, oder auch Berichte aus Jesu Jugendzeit, ist eine Frage, deren Beantwortung vorläufig offen bleiben muß.

Daß das Markusevangelium nicht ohne einen Bericht vom Auftreten des Täufers bleiben konnte, auf den das Jesajazitat hinweist, liegt in der Natur der Sache. Und so hat die Hand des Herausgebers einen solchen in V. 4 nachgebracht. An den Anfang, wo er hingehörte und wohin ihn der Bericht aus Matthäus und Lukas wies, konnte er ihn nicht stellen, da er V. 1 mit V. 2 f. zu einer Periode verknüpfte. Der ungewöhnliche Platz von V. 4 zeigt deutlich an, daß hier ein literarisches Problem vorliegt, das nur durch Annahme eines defekten Anfanges des Evangeliums gelöst werden kann. Auch der Wortlaut dieses Nachtrages zeigt, daß wir es mit einem späteren Zusatz zu tun haben, der die Texte des Matthäus und Lukas voraussetzt. Die erste Hälfte *ἐγένετο*

Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων entspricht genau Matth. 3, 1: παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας; die zweite [κηρύσσων] βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν wörtlich Luk. 3, 3 im Unterschied von Matth. 3, 2, wo zu lesen ist: λέγων· μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν. Dabei ist zu beachten, daß nach Lukas die Predigt nicht in der Wüste, dem bisherigen Aufenthalte des Täufers, stattfindet, sondern in der von ihm durchwanderten περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου, wo er ja auch nur das Wasser zum Taufen hatte. Diese auf Rückwirkung des Zitats Jes. 40, 3 (φωνὴ βοῶντος ἐν τῇ ἐρήμῳ) zurückzuführende Umgestaltung der ursprünglichen Situation[1] hat zur Folge gehabt, daß Matthäus die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου erst in V. 5 nennt im Zusammenhang mit den anderen Stätten, von denen die Volksmassen zu Johannes strömten. In der Parallele Mark. 1, 5 ist nur ἡ Ἰουδαία χώρα und οἱ Ἱεροσολυμεῖται genannt; es ist also vorauszusetzen, daß Markus in dem verloren gegangenen Eingang ebenso wie Luk. 3, 3 von der περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου als dem Ort der Predigt des Täufers berichtet hat. Somit erkennt man auch von hier aus in V. 4 die Hand eines von der Markusgrundschrift abweichenden Ergänzers.

Das Resultat unserer Untersuchung ist also, daß der Anfang der synoptischen Grundschrift allein vom dritten Evangelium erhalten worden ist.

---

[1]) Auch Matth. 3, 13; 4, 1; Mark. 1, 12; Luk. 4, 1 wird der Predigt- und Taufplatz des Johannes an den Jordan gelegt und von der Wüste ausdrücklich unterschieden. In Matth 11, 7; Luk. 7, 24 wird allerdings die Wüste als Aufenthaltsort des Täufers bezeichnet; aber die Vermutung liegt doch nahe, daß das εἰς τὴν ἔρημον, das bei den folgenden Fragen fehlt und bei der ersten damit nicht stimmt, daß an dem Orte, wohin die Massen gehen, Rohr wächst, erst durch Matthäus in den Text hineingekommen und dann auch in den von Lukas hinübergetragen worden ist. Ob die synoptische Grundschrift in Jes. 40, 3 dem hebräischen Grundtext zuwider das ἐν τῇ ἐρήμῳ mit φωνὴ βοῶντος oder mit ἑτοιμάσατε verbunden hat, läßt sich schwer sagen. In Joh. 1, 23 ist die letztere Verbindung die natürlichere.

Kap. 2. Die Wirksamkeit des Täufers.

Lukas	Markus	Matthäus
Auftreten des Täufers 3, 3—6	desgleichen 1, 2—4	desgleichen 3, 1^b—3
	Lebensweise und Erfolg 1, 4—6	desgl. 3, 4—6
Bußpredigt 3, 7—14		desgl. 3, 7—10
Messiasverkündigung 3, 15—17	desgl. 1, 7. 8	desgl. 3, 11. 12
Ende der öffentlichen Wirksamkeit 3, 18—20	(1, 14^a)	(4, 14^a)

§ 2. Das Auftreten des Täufers.

Luk. 3, 3—6; Mark. 1, 2—4; Matth. 3, 1^b—3.

Sieht man von Mark. 1, 4 ab, so unterscheiden sich die beiden Berichte über das Auftreten des Täufers bei Matthäus und Lukas so, daß der ältere Ausdruck durchweg auf seiten des Lukas ist. Johannes tritt bei ihm auf als *Ζαχαρίου υἱός*, was sowenig einen Rückblick auf die Kindheitsgeschichte bedeutet, wie wenn die Propheten mit dem Namen ihres Vaters eingeführt werden; vgl. Jes. 1, 1; Jer. 1, 1; Hosea 1, 1; Joel 1, 1; Jona 1, 1; Zeph. 1, 1; Zach. 1, 1. Dagegen tritt er bei Matth. 3, 1 mit seinem christlichen Unterscheidungsnamen *ὁ βαπτιστής* auf, noch ehe von seiner Tauftätigkeit berichtet worden ist. Nach Lukas hält sich Johannes als Einsiedler in der Wüste auf, wird aber durch eine Offenbarung, wie sie den Propheten zuteil wird, veranlaßt, aus der Verborgenheit herauszutreten und in der Umgebung des Jordan zu predigen und zu taufen; nach Matthäus hält er sich dauernd in der Wüste auf. Was die Verkündigung des Johannes anlangt, so bezieht sie sich auf ein *βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Nach Matthäus schließt sich an den Bußruf die sonst nur im Munde Jesu und seiner Jünger vorkommende Frohbotschaft *ἤγγικεν ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν* (vgl. Matth. 4, 17; 10, 7; Mark. 1, 15; Luk. 10, 9. 11), wobei das *τῶν οὐρανῶν* eine Eigentümlichkeit des Matthäus im Unterschied von dem *τοῦ θεοῦ* des Markus und Lukas ist.

In allen drei Berichten wird das Auftreten des Täufers als auf eine alttestamentliche Weissagung zurückweisend dargestellt.

Bei Matthäus umfaßt das Zitat bloß Jes. 40, 3, bei Lukas Jes. 40, 3—5; bei Markus ist zwischen der Zitationsformel und Jes. 40, 3 das Wort Mal. 3, 1 eingeschoben: *ἰδοὺ ἐγὼ ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου, ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου*. In der Rede Jesu über den Täufer Matth. 11, 7 ff., Luk. 7, 24 ff. wird dieses mit der Wendung *οὗτός ἐστιν περὶ οὗ γέγραπται* auf den Täufer bezogen; angespielt wird daran auch Luk. 1, 76. Da nun in den drei Stellen Matth. 3, 3; Mark. 1, 2; Luk. 3, 4 das folgende Zitat als dem Jesaja angehörig bezeichnet wird, so kann das Maleachiwort bei Markus nur als ein späterer Einschub beurteilt werden. Das Motiv dafür ist klar: das Bedürfnis für diesen Einschub liegt nicht in dem Satze: *ὃς κατασκευάσει τὴν ὁδόν σου*, der wesentlich dem jesajanischen: *ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου*, entspricht, sondern in: *ἀποστέλλω τὸν ἄγγελόν μου πρὸ προσώπου σου*. Dieser Hinweis auf einen vor dem Auftritt des Messias hergehenden Boten ist offenbar bedingt durch 1, 1: Anfang der Frohbotschaft von Jesus Christus. Es ergibt sich hieraus, daß der Bearbeiter unsres Markustextes V. 1 als zum Texte gehörig und als Vordersatz zu V. 2 f. betrachtet hat. Für diese Auffassung ist das Maleachizitat und die nachträgliche Bemerkung in V. 4 unentbehrlich. Den offenbar lädierten Text dadurch wieder in Ordnung zu bringen, daß man nach berühmtem Vorbild die beiden Zitate in V. 2 f. streicht, V. 1 als Überschrift ansieht und mit V. 4 den Bericht beginnen läßt, ergibt freilich eine sehr plane Textgestalt, ist aber völlig unhaltbar. Was sollte bei einem solchen Texte den Anlaß gegeben haben, vor dem Bericht vom Auftreten des Täufers das Zitat Jes. 40, 3 zu setzen und dann nachträglich noch in diesen Zusammenhang die Stelle Mal. 3, 1 einzuschieben? Wie man die Sache auch anfassen mag, es bleibt keine andere Möglichkeit übrig als die Annahme, daß vor V. 2 der Bericht vom Täufer, auf welchen sich das Zitat Jes. 40, 3 bezieht, ausgefallen ist, und daß der Notbehelf, V. 1 mit dem Folgenden zu verbinden, den Zusatz des Maleachiwortes veranlaßt hat. Daß der Ergänzer dieses Wort bei Matthäus oder Lukas in der Rede Jesu auf den Täufer gelesen

hat, die in unserm jetzigen Markustexte fehlt, ist sehr wahrscheinlich; zeigt er doch auch in dem Nachtrag V. 4 eine Kenntnis der beiden Evangelien.

Was das Jesajazitat selbst angeht, so wird man die Ausdehnung über Jes. 40, 3 hinaus auch auf V. 4 und 5 bei Lukas doch wohl als eine Erweiterung der bei Markus und Matthäus vorliegenden Gestalt der Grundschrift anzusehen haben, wie solche bei späteren Schriftstellern oft vorkommt. In umgekehrter Verteilung auf Matthäus und Lukas findet sich dieser Fall in der Versuchungsgeschichte Matth. 4,4; Luk. 4, 4.

§ 3. Des Täufers Lebensweise und Erfolg.

Mark. 1, 4—6; Matth. 3, 4—6.

Diese Stücke fehlen bei Lukas ganz; bei den beiden anderen stehen sie in verschiedener Reihenfolge. Matthäus redet zuerst von der Kleidung und Nahrung des Täufers (V. 4), dann berichtet er von dem Hinausgehen der Volksmassen zu ihm (V. 5 f.). Markus hat die umgekehrte Ordnung. Wo werden wir das Ursprüngliche zu suchen haben?

Nach Matth. 3, 3 ist das Jesajazitat eine Schilderung der Person des Täufers: *οὗτος γάρ ἐστιν ὁ ῥηθεὶς διὰ Ἡσαΐου*. Dem entspricht es, daß sich zuerst die Schilderung der Erscheinung des Geweissagten anschließt. Nach Markus und Lukas redet das Zitat von der Tätigkeit des Geweissagten. Bei Lukas liegt das auf der Hand, da es sich mit *ὡς γέγραπται ἐν βίβλῳ λόγων Ἡσαΐου τοῦ προφήτου* anschließt an den Bericht: *ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*. Bei Markus weist die Zitationsformel: *καθὼς γέγραπται ἐν τῷ Ἡσαΐᾳ τῷ προφήτῃ*, auf einen ähnlichen Bericht zurück, der nach S. 4 f. mit dem ganzen Anfang des Evangeliums verloren gegangen und durch den späteren Ergänzer in V. 4 nachgetragen worden ist. So schließt sich hier (wenigstens bei Markus) der Bericht von dem Erfolg der Tätigkeit des Täufers gut an. Aber was soll nun dahinter die Beschreibung seiner Kleidung und Nahrung, an die sich dann 1, 7 f. die Mitteilung seiner messianischen Predigt schließt? Einen

Verzicht auf Erklärung bedeutet es, wenn man Markus 1, 6 eine nachträgliche Notiz des zweiten Evangelisten nennt, die der erste an einen passenderen Platz gerückt habe. Hier liegt ein Rätsel vor, das auf Grund von Markus und Matthäus allein nicht gelöst werden kann.

Wie erklärt sich das Fehlen unserer beiden Stücke bei Lukas? Die Beobachtung, daß der Ausdruck aus Matth. 3, 5 *ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* sich schon in Luk. 3, 3 (*ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου*) findet, legte den Gedanken nahe, Lukas habe Matth. 3, 5 in den Anfang seiner Schilderung heraufgeholt und darüber sei Matth. 3,4 zum Ausfall gekommen. Aber nicht das Zuströmen der Massen aus der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* zu Johannes berichtet Luk. 3, 3, sondern daß er predigend die ganze Jordanaue durchzogen habe. In der Parallele zu Matth. 3, 5 bei Markus 1, 5 wird aber außer den bei Matthäus stehenden Judäa und Jerusalem die *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* gerade nicht genannt. Es liegt mithin guter Grund zu der Annahme vor, es habe in der bei Markus fehlenden Erzählung vom Auftreten des Täufers geradeso wie jetzt bei Lukas gestanden, daß er die Jordanaue durchzogen habe. Daraus ergibt sich zunächst, daß Lukas nicht Matth. 3, 5 in den Anfang seines Berichts heraufgeholt hat, sondern umgekehrt, daß Matthäus unter dem Einfluß von Jes. 40, 3 statt *ἐγένετο ῥῆμα θεοῦ ἐπὶ Ἰωάννην τὸν Ζαχαρίου υἱὸν ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ ἦλθεν εἰς πᾶσαν τὴν περίχωρον τοῦ Ἰορδάνου κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας* (Luk. 3, 3f.) geschrieben: *παραγίνεται Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς κηρύσσων ἐν τῇ ἐρήμῳ τῆς Ἰουδαίας*, den Umkreis des Jordans aber in V. 5 mit den anderen Stätten verbunden hat, aus denen dem Täufer die Zuhörer zuströmten. Daraus ergibt sich dann auch, daß auf die genannte Weise der Abschnitt über den Erfolg und die Lebensweise des Täufers dem Lukas nicht verlorengegangen sein kann.

Sein Fehlen ist nun aber gerade beim Blick auf den Text des Lukas höchst auffallend. Luk. 3, 7 berichtet: *ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*, setzt also den Bericht von solchen, die an den Jordan hinausgeströmt sind, voraus. Auf dieses Ereignis, dessen später in Luk. 7, 24 Erwähnung geschieht (*τί ἐξεληλύθατε εἰς τὴν ἔρημον θεάσασθαι;*), weist der lukanische Bericht vom Täufer nicht hin, in dem nur

vom Wandern des Täufers durch die περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου die Rede gewesen ist, nicht aber von dem Hinausziehen der Leute zu ihm. Wohl aber findet sich jene fehlende Voraussetzung für Luk. 3, 7 in Mark. 1, 5: καὶ ἐξεπορεύετο πρὸς αὐτὸν πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες; desgl. Matth. 3, 5. Folglich muß dieses Stück ursprünglich zu dem Zusammenhang gehört haben, auf den Lukas zurückgeht.

Versucht man unter dieser Voraussetzung den Abschnitt Matth. 3, 4—6 und Mark. 1, 5 f. in die Lücke bei Lukas hineinzustellen, um eine Antwort auf die Frage zu bekommen, welche Reihenfolge seiner beiden Stücke die ursprüngliche sei, so erkennt man auf den ersten Blick, daß dort die rätselhafte Stellung des Satzes von der Lebensweise des Täufers hinter dem vom Erfolge des Täufers jede Schwierigkeit verliert. Der Bericht über die kärgliche Kleidung und Nahrung des Täufers dient zur Einleitung seiner Bußpredigt an die Menge, der er als erste Forderung die der Einfachheit in Kleidung und Speise stellt: ὁ ἔχων δύο χιτῶνας μεταδότω τῷ μὴ ἔχοντι, καὶ ὁ ἔχων βρώματα ὁμοίως ποιείτω, und deren besondere Gruppen, Zöllner und Soldaten, er ermahnt: μηδὲν πλέον παρὰ τὸ διατεταγμένον ὑμῖν πράσσετε, und: μηδένα διασείσητε, μηδένα συκοφαντήσητε, καὶ ἀρκεῖσθε τοῖς ὀψωνίοις ὑμῶν. Daß dieser aus Markus und Lukas hergestellte Text gegenüber dem des Matthäus der ältere ist, liegt auf der Hand. Selbst bei Matthäus, wo das Zitat Jes. 40, 3 nicht sowohl auf die Tätigkeit, als vielmehr auf die Person des Täufers bezogen wird, kommt es doch wesentlich auf dessen Predigt an, und diese (ἑτοιμάσατε τὴν ὁδὸν κυρίου, εὐθείας ποιεῖτε τὰς τρίβους αὐτοῦ) enthält nichts, was in deutliche Beziehung träte zu der asketischen Lebensweise des Täufers. Andererseits versteht sich das Vorrücken dieses Satzes bei Matthäus leicht daraus, daß bei seiner Form der Bußpredigt der Teil, in dem die speziellen Forderungen der Sittlichkeit verhandelt werden (Luk. 3, 10—14), fehlt; und dieses hängt wieder damit zusammen, daß sich bei ihm die Bußpredigt nicht an die ὄχλοι richtet, sondern an die Pharisäer und Sadduzäer. In allen diesen Punkten aber wird man die spätere Überlieferungsform nachweisen können. Die Anordnung des Stoffes wird also in Mark. 1, 5 f. gegen Matth. 3, 4—6 im Rechte sein.

Es bleibt die Frage, aus welchem Grunde dieser Abschnitt bei Lukas fortgefallen sei. Eine vernünftige Überlegung kann dazu nicht den Anlaß gegeben haben; diese müßte vielmehr gerade bei Lukas zur Beibehaltung geführt haben. Es bleibt also keine andere Erklärung übrig als die, daß der Verfasser beim Abschreiben seiner Quelle diese Partie aus Versehen überschlagen hat, wenn man nicht die Flüchtigkeit eines Abschreibers des Evangeliums dafür haftbar machen soll. Vielleicht gab die Ähnlichkeit von Luk. 3, 7 mit dem ausgefallenen Bericht von dem Hinausströmen der Leute zu Johannes (vgl. Mark. 1, 5) den Anlaß zum Überschlagen. Besonders leicht erklärt sich ein solches von der Voraussetzung aus, daß Lukas in V. 5 und 6 seine Vorlage verlassen und das Zitat aus Jes. 40 nach der LXX vervollständigt hat. Bei der Rückkehr zu seiner Vorlage konnte ihm das ausgefallene Stück umso leichter abhanden kommen, als die Bußpredigt des Täufers als die direkte Erfüllung von Jes. 40, 3—5 erscheinen mußte.

§ 4. Die Bußpredigt.

Luk. 3, 7—14; Matth. 3, 7—10.

Die Bußpredigt des Täufers fehlt bei Markus ganz und umfaßt bei Lukas außer dem von Matthäus mitgeteilten Stück noch einen Abschnitt, den man wenig zutreffend als „Standespredigt“ zu bezeichnen pflegt; wird doch V. 10f. von der Frage des Volkes überhaupt und der ihm von Johannes gewordenen Antwort berichtet und dann in V. 12—14 von keinem anderen Stande als von dem der Zöllner und Soldaten.

In dieser sogenannten „Standespredigt“ gehen alle Forderungen des Täufers auf Einfachheit und Genügsamkeit. Sie entspricht also dem, was von Kleidung und Nahrung des Täufers berichtet worden war (vgl. Luk. 7, 25). Daß sie bei Matthäus fehlt, hängt damit zusammen, daß dieser statt Luk. 3, 7: *ἔλεγεν οὖν τοῖς ἐκπορευομένοις ὄχλοις βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*, liest: *ἰδὼν δὲ πολλοὺς τῶν Φαρισαίων καὶ Σαδδουκαίων ἐρχομένους ἐπὶ τὸ βάπτισμα εἶπεν αὐτοῖς.* Aus der Masse der Pharisäer und Sadduzäer konnten Zöllner und Soldaten nicht als besondere Gruppen abgelöst werden, und die Hauptsünden der Pharisäer lagen nicht in den

Dingen, die in der „Standespredigt" berührt werden. Nun aber ist das Paar Φαρισαῖοι καὶ Σαδδουκαῖοι eine dem Matthäus eigene Bildung ungeschichtlicher Art (vgl. 16, 1. 6. 11. 12 mit Mark. 8, 11. 15; Luk. 12, 1), die schon als solche den Eindruck erweckt, daß Matth. 3, 7 im Unterschied von Luk. 3, 7 die spätere Form der Überlieferung bietet. Das wird bestätigt durch Luk. 7, 29 f.: *καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου, οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ;* vgl. auch Matth. 21, 26. 32; Mark. 11, 31; Luk. 20, 5, wo Jesus die *ἀρχιερεῖς, γραμματεῖς* und *πρεσβύτεροι* beschuldigt, daß sie der Predigt des Johannes nicht geglaubt hätten.

Wie kommt nun aber Matthäus dazu, die ursprünglich an die Volksmenge gerichtete Predigt an die Adresse der Pharisäer und Sadduzäer zu verweisen? Die gleiche Schärfe der Rede findet man in der Predigt Jesu durchweg in seiner Polemik gegen Pharisäer und Schriftgelehrte. In solchem Zusammenhange kehrt auch die Bezeichnung *γεννήματα ἐχιδνῶν* bei Matthäus wieder; vgl. Matth. 12, 34. 23, 33. Sucht man in diesem Bilde nicht den „Kontrast äußerer Glätte und innerer Tücke", sondern eine Bezeichnung für das Bösesein, für Teufelskinder (vgl. Joh. 8, 44; 2. Kor. 11, 3; Apoc. 12, 9. 20, 2), so liegt kein Grund vor, es in einer an das Volk sich richtenden Bußpredigt für unpassend zu halten. Denn an das ganze Volk richtet sich auch nach Matthäus des Täufers Mahnung zur Buße. Und das Bild von den Bäumen, die, sofern sie nicht gute Früchte bringen, abgehauen werden, findet sich auch in der Bergpredigt bei Matthäus (7, 18 f.) in ganz allgemeiner Beziehung auf Jesu Zuhörerschaft. Immerhin ist es begreiflich, wie Matthäus unter dem Eindruck stehend, daß Jesus im Unterschied von den ihm feindlichen herrschenden Kreisen das Volk selbst mild und barmherzig angefaßt hat, die schärfere Tonart des Täufers ebenfalls auf dessen Auseinandersetzung mit Pharisäern und Sadduzäern beziehen mochte. Dazu kommt, daß in V. 6 vom Volke berichtet worden war, es hätte sich von Johannes taufen lassen, indem es seine Sünden bekannt habe. An eine solche Adresse schien die Bußpredigt nicht zu passen. Tatsächlich freilich ist jenes nur ein zusammenfassender Bericht von Wirksamkeit und

Erfolg des Täufers, den die darauf folgende spezielle Beschreibung von der Predigt in Tat und Wort und von dem bußfertigen Fragen nach dem Rechttun nur bestätigt. So ergibt sich nach allen Seiten hin die Darstellung des Lukas, nach der sich die Predigt an das Volk richtet, als die ursprüngliche. Dasselbe gilt auch von den Verschiedenheiten im Einzelausdruck.

Wie erklärt sich nun aber bei Markus das Fehlen der Bußpredigt? Die Annahme, daß sie von Matthäus und Lukas aus einer anderen Quelle, den *λόγια κυριακά* des Matthäus, hinzugefügt worden sei, ist, ganz abgesehen von der Wunderlichkeit der Annahme, daß die Täufersprüche aus den Herrensprüchen stammen sollen, durch die Untersuchung des vorigen § als unmöglich nachgewiesen worden: Markus bietet ja in seinem Bericht von der Lebensweise des Täufers die Einleitung zu der Bußpredigt im ganzen Umfange des Lukas. Ein Grund zur Streichung ist aber nicht zu erkennen. Es wird sich zeigen, ob ein solcher im nächsten § deutlich gemacht werden kann.

§ 5. Die Messiasverkündigung.

Luk. 3, 15—17; Mark. 1, 7. 8; Matth. 3, 11. 12.

Charakteristisch unterscheidet sich in diesem Abschnitt der dritte Evangelist von den beiden andern dadurch, daß er allein für die Messiaspredigt des Täufers eine besondere Einleitung gibt: *προσδοκῶντος δὲ τοῦ λαοῦ καὶ διαλογιζομένων πάντων ἐν ταῖς καρδίαις αὐτῶν, μήποτε αὐτὸς εἴη ὁ Χριστός, ἀπεκρίνατο λέγων πᾶσιν ὁ Ἰωάννης.* Man nennt das eine „freigebildete pragmatische Einleitung". Das dürfte zutreffen unter der Voraussetzung, daß Matthäus hier die ältere Gestalt der Überlieferung repräsentiere. An dessen Bußpredigt für die Pharisäer und Sadduzäer schließt sich das Wort über den Messias auch ohne weitere Motivierung einigermaßen an: dort wie hier ist vom Feuergericht die Rede. Anders bei Lukas, wo die Predigt an das Volk mit dessen bußfertigen Fragen und der Beantwortung derselben durch den Täufer abschließt. Von hier aus ist ohne besondere Motivierung ein Übergang zur Messiaspredigt gar nicht möglich. Der von Lukas dargebotene entsteht ganz organisch aus seinem

Berichte über die Beeinflussung der großen Menge durch den Täufer. Von den Pharisäern und Sadduzäern wäre die Frage nicht erhoben worden, ob der Täufer etwa selbst der Messias wäre. Etwas anders ist es bei dem Volk, das sich bußfertig den strengen Forderungen des Täufers beugte. Ist nun aber im vorigen § nachgewiesen worden, daß nicht die Form der Bußpredigt bei Matthäus, sondern die bei Lukas die ältere Überlieferung darbietet, so ist damit gegeben, daß auch die Motivierung der Messiaspredigt bei Lukas älter ist als das Fehlen derselben bei Matthäus.

Diese Behauptung wird durch den Wortlaut der Messiaspredigt bei Matthäus selbst noch bestätigt. Schon oben ist bemerkt worden, daß bei Matthäus der Gedanke des Feuergerichts einigermaßen die Buß- und die Messiaspredigt verbindet. Aber es ist doch wohl zu beachten, daß in der Bußpredigt nur vom Feuergerichte, in der Messiaspredigt dagegen auch, und zwar an erster Stelle, von der Geistestaufe die Rede ist. Daß diese erst später eingefügt worden sei, wird man deshalb nicht behaupten können[1], weil auch in der Bilderrede vom Reinigen des Weizens an erster Stelle, vor dem Verbrennen der Spreu, vom Einsammeln der Körner in die Schennen die Rede ist. Noch schärfer trennt sich die Messiaspredigt von der gegen Pharisäer und Sadduzäer sich richtenden Bußpredigt durch den bei Matthäus und Lukas fast wörtlich gleichen Eingang der ersteren: *ἐγὼ μὲν ὑμᾶς βαπτίζω ἐν ὕδατι εἰς μετάνοιαν*. Nach Matthäus erscheint es doch so, daß das seine Sünden bekennende Volk von Johannes getauft, die Pharisäer und Sadduzäer dagegen von ihm fortgewiesen worden seien. Wie paßt nun zu diesen Leuten das Wort: *βαπτίζω ὑμᾶς*, und: *αὐτὸς ὑμᾶς βαπτίσει ἐν πνεύματι ἁγίῳ*? So spricht also die Messiasrede bei Matthäus selbst dafür, daß sie, wie die des Lukas, an das Volk gerichtet ist. Damit stimmt auch Mark. 1, 8: *ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ἐν ὕδατι*.

Vor allem aber ist es bei Matthäus völlig unerklärt, wie der Täufer dazu kommt, sich als den Schwächeren dem Messias gegenüberzustellen. Die Pharisäer und Sadduzäer gaben ihm dazu ge-

---

[1]) Gegen meine frühere Ansicht; vgl. Beiträge zur Erklärung der Synoptiker. 1. Die Feuertaufe des Messias: Zeitschrift für die Neutestamentliche Wissenschaft, V. 1904, S. 383.

wiß keinen Anlaß. Daß das durch ihn angedrohte Gericht nicht von ihm selbst, sondern vom Messias ausgeführt werden würde, verstand sich diesem Publikum gegenüber von selbst. Woher kommt der an der Spitze stehende Gegensatz von *ἐγώ* und *ὁ ἰσχυρότερός μου*? Es ist sehr beachtenswert, daß er in der Messiaspredigt Mark. 1, 7 f. nicht an der Spitze steht, sondern auf die Verkündigung vom Kommen des Messias folgt. Alle diese Beobachtungen wirken zusammen zu dem Urteile, daß die Bußpredigt an das Volk gerichtet gewesen ist, und daß dessen Gehorsam gegen den Täufer und die Begeisterung für ihn zu der Messiaspredigt drängte, in der er die falschen auf ihn gesetzten Hoffnungen abwies und statt deren die machtvolle Person des Messias vor sie hinstellte.

Wie verhält sich dazu der Bericht des Markus? Nach einer rein formellen Einleitung (*καὶ ἐκήρυσσεν λέγων*), die an V. 4 (*ἐγένετο Ἰωάννης ὁ βαπτίζων ἐν τῇ ἐρήμῳ καὶ κηρύσσων βάπτισμα μετανοίας εἰς ἄφεσιν ἁμαρτιῶν*) anzuknüpfen scheint, folgt an erster Stelle der Hinweis auf den Messias als den Stärkeren und Würdigeren; dann V. 8: *ἐγὼ ἐβάπτισα ὑμᾶς ἐν ὕδατι, αὐτὸς δὲ βαπτίσει ὑμᾶς ἐν πνεύματι ἁγίῳ.* Es fehlt also jeder Hinweis auf das messianische Gericht. Damit hängt zusammen, daß dieses Stück gegenüber den Parallelen bei Matthäus und Lukas eine so auffallend blasse Farbe hat. Das Taufen mit Feuer kann unmöglich Bild der Geistestaufe sein; weder die ganz unpassende Parallele von Act. 2, 3 f., wo das Feuer als wunderbares Sprechorgan erscheint[1], noch die Berufung auf den Taufbericht des Ebionitenevangeliums und verwandter apokryphischer Schilderungen, wo von der Erscheinung eines Lichtes, bzw. Feuers, die Rede ist, kann das beweisen. Hier findet sich vielmehr die Vorstellung vom Feuersee, der als Ort des Endgerichts Apoc. 19, 20. 20, 10. 14. 15. 21, 8 beschrieben wird, und dessen Ort man in der Nachbarschaft der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* fand, in der Gegend des Toten Meeres mit seinen von unterirdischem Feuer zeugenden heißen Quellen; vgl. Hen. 67. Von dieser Lokalfarbe besitzt der Markusbericht nichts; was er vom Messias aussagt, hält sich genau in den Grenzen der aus der Zeit nach Jesu Taufe stammenden Ausführungen Joh. 1, 26 f. 33.

---

1) Vgl. meine Schrift: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert [1891] S. 25 ff.

Der Eindruck, daß wir es in Mark. 1, 7 f. mit einer jüngeren Überlieferung als der bei Matthäus und Lukas zu tun haben, ergibt sich auch daraus, daß sie außer jedem Zusammenhang steht mit dem vorangehenden Stücke V. 5 und 6, in dem wir die älteste Form der Überlieferung gefunden haben, und das sich aufs engste zusammenschließt mit dem lukanischen Berichte von der Buß- und Messiaspredigt. Somit bleibt für die Erklärung des Markustextes, soweit ich sehe, keine andere Möglichkeit übrig als die Annahme, daß die Buß- und Messiaspredigt aus irgendeinem Grunde gefallen und an Stelle derselben ein Auszug aus der Täuferpredigt gegeben worden ist, bei dem allein das berücksichtigt wurde, was für die spätere Zeit die Hauptsache war, die Geistestaufe des Messias.

§ 6. Das Ende der öffentlichen Wirksamkeit.

Luk. 3, 18—20.

Nur der dritte Evangelist gibt einen Abschluß der öffentlichen Tätigkeit des Täufers. Nachdem er V. 18 berichtet hat, daß Johannes seine Volkspredigt noch auf mancherlei andere Weise ausgeführt habe, kommt er auf sein Verhältnis zu Herodes Antipas zu sprechen, zu dessen Gebiete der an der linken Seite des Flusses liegende Teil der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*, Peräa, gehörte, wo sich auch die Feste Machaerus befand, in deren Gefängnis nach Josephus, Ant. XVIII, 5, 2 der Täufer seines Lebens Ende finden sollte. Wie sich die Drohung mit dem Gerichte der Feuertaufe Hen. 67 gegen die Mächtigen und Reichen der Erde richtet, die gerade in der Gegend am Toten Meere ihren sinnlichen Leidenschaften frönten, so ergibt sich von der Buß- und Messiaspredigt des Täufers Luk. 3, 7—17 ganz von selbst der Übergang zu dem Bericht von der an Herodes sich richtenden Strafpredigt, deren Erfolg das Ende der öffentlichen Wirksamkeit des Johannes war.

Die Selbstverständlichkeit dieser Darstellung des Lukas scheint nun bei der Mehrheit der Forscher ihre Wirkung eingebüßt zu haben unter dem Gewicht des abweichenden Berichts der beiden ersten Evangelien. Ihnen fehlt dieser ganze Abschnitt — wenigstens an dieser Stelle. Statt dessen erwähnen sie die Gefangennahme des Täufers zu Beginn des Berichtes von Jesu Übersiedelung aus

dem Süden nach Galiläa. Mark. 1, 14 heißt es: μετὰ δὲ τὸ παραδοθῆναι τὸν Ἰωάννην ἦλθεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Statt dieser rein chronologischen Angabe findet sich in der Parallele Matth. 4, 12 — ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν — die Überlieferung des Täufers als der Grund für das Entweichen Jesu nach Galiläa angegeben. So naheliegend eine solche Verwendung der Notiz Mark. 1, 14 ist, so geschichtlich unhaltbar zeigt sie sich auf den ersten Blick. In Judäa hatte Herodes nichts zu sagen; ein Entweichen nach Galiläa dagegen bedeutet geradezu ein Aufsuchen des Gebietes, in dem Herodes Jesu dasselbe Geschick bereiten konnte wie dem Johannes. Dazu kommt, daß der Ausdruck in Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 von einer solchen Unbestimmtheit ist, daß man ohne die Voraussetzung nicht auskommt, daß die Verfasser einen deutlicheren Bericht im Auge gehabt haben. Denn wenn man als selbstverständlich ansieht, daß zu παραδοθῆναι zu ergänzen sei εἰς φυλακήν, und sich dafür auf Act. 8, 3. 22, 4 beruft, so kann man mit demselben Rechte sagen, παραδοθῆναι werde hier gebraucht wie Röm. 4, 25 und zu ergänzen sei nach Mark. 13, 12; Luk. 24, 20; 2. Kor. 4, 11 εἰς θάνατον. Näherliegend als ein Hinweis auf die erst später folgende Perikope von der Gefangennahme und dem Tode des Täufers Matth. 14, 3—12; Mark. 6, 17—29, aus der ohne Zuhilfenahme von Matth. 11, 2 (ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ) sich noch nicht einmal entnehmen läßt, ob es sich in Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 um die Gefangennahme oder um den Tod des Täufers handelt, ist der auf Luk. 3, 20: κατέκλεισεν τὸν Ἰωάννην ἐν φυλακῇ. Setzen Matthäus und Markus den Bericht des Lukas von der Gefangennahme des Täufers voraus, so begreift sich auch, weshalb er von der Stelle vor der Taufe Jesu fortgerückt worden ist an den Eingang von Jesu Tätigkeit in Galiläa. Chronologisch betrachtet steht Lukas 3, 20 an falscher Stelle, da ja im folgenden Verse berichtet wird, daß der Täufer Jesum getauft habe, er also damals noch nicht eingekerkert gewesen sein kann. Die erste spätere Stelle, wohin eine Versetzung möglich war, ist die hinter der mit der Taufe Jesu eng zusammenhängenden Versuchung. Dort war natürlich der Zusammenhang mit der Täufergeschichte zerrissen, und notwendigerweise mußte sich für die Erwähnung der Gefangennahme ge-

legentlich der Reise Jesu nach Galiläa die (ungeschichtliche) Motivierung einstellen, die sich Matth. 4, 12 findet. Daß zwischen Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 und Luk. 3, 19 f. das umgekehrte Verhältnis bestehen sollte, ist schon dadurch ausgeschlossen, daß sich bei jenen nur eine mehrdeutige Anspielung findet, bei Lukas dagegen ein konkreter Bericht.

Nun behauptet man, dieser stamme aus der Erzählung von der Gefangennahme und dem Tode des Täufers, die Matth. 14, 3—12; Mark. 6, 17—29 berichten, ohne daß sich dort bei Lukas ein Gegenstück findet. Lukas soll diesen Bericht zusammengezogen und an die Geschichte vom Täufer angeschlossen haben. Aber Luk. 3, 19 f. ist keine Zusammenziehung jener beiden Perikopen bei Matthäus und Markus, sondern eine Parallele zu deren Anfang. Die Geschichte vom Tode des Täufers findet sich bei Lukas überhaupt nicht. Hätte er sie in seiner Vorlage gelesen, so wäre gar kein Grund zu erkennen, weshalb er sie weggelassen haben sollte. Sie hätte ebenso gut hinter 3, 20 wie hinter 9, 9 stehen können. Liegt nun wohl ein genügender Anlaß zu der Annahme vor, die Perikopen bei Matthäus und Markus seien integrierende Bestandteile der ursprünglichen synoptischen Überlieferung? Das gerade Gegenteil ist der Fall; Matth. 14, 3—12; Mark. 6, 17—29 stellen Unterbrechungen der Geschichte dar, die von des Herodes Aufmerksamwerden auf Jesus (Matth. 14, 1 f.; Mark. 6, 14—16; Luk. 9, 7—9) und von Jesu Entweichen aus Galiläa nach der Rückkehr der Apostel (Matth. 14, 13; Mark. 6, 30—33; Luk. 9, 10 f.) berichten. Anläßlich der Bemerkung des Herodes, daß Jesus der wiedererstandene Täufer sei, den er getötet habe, wird der Bericht von der in frühere Zeit fallenden Hinrichtung des Täufers eingeschaltet. Dabei ist zu bemerken, daß Matthäus in offenbarer Abhängigkeit von Markus, bei dem nebeneinander steht das Erscheinen der Täuferjünger, die den Leichnam ihres Meisters begraben (V. 29), und die Rückkehr der Apostel, die Jesus über ihre Mission Bericht erstatten (V. 30), die Täufer- und Jesusjünger kombiniert hat, V. 12: *καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἦραν τὸ πτῶμα καὶ ἔθαψαν αὐτόν, καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ.* Damit ist dann um den Preis einer vollkommenen geschichtlichen Konfusion der Schluß des fremden Einschubs mit dem Hauptbericht verbunden, dadurch aber nur umso

deutlicher gemacht worden, daß der Bericht von des Täufers Gefangennahme und Tod ein späterer Einschub ist, der nicht organisch mit der Hauptüberlieferung zusammenhängt.

Bei dieser Sachlage kann man es nur aus dem Druck einer langen Tradition erklären, daß man in dem Lukastext 9, 7—11, wo sich jenes Intermezzo nicht findet, nicht die ursprüngliche Gestalt der Überlieferung erkennt, sondern meint, Lukas habe jenen späteren Einschub gestrichen, um ihn 3, 19 f. zu verwenden. Dazu kommt, daß in diesem kleinen Stücke handgreifliche geschichtliche Irrtümer der längeren Perikopen bei Matthäus und Markus nicht vorhanden sind. Die Herodias, um deretwillen Herodes vom Täufer angegriffen wurde, war die Frau seines Bruders, des Privatmanns Herodes in Jerusalem. In Mark. 6, 17 (und Matth. 14, 3) wird dagegen Philippus als der Mann der Herodias bezeichnet. In Luk. 3, 19 fehlt nach bester Überlieferung der Name (*περὶ Ἡρωδιάδος τῆς γυναικὸς τοῦ ἀδελφοῦ αὐτοῦ*). Die Geschichte vom Tode des Johannes spielt bei Matthäus und Markus auf dem Gebiete von Galiläa. Nach Mark. 6, 21 sind am Geburtstage des Herodes, an dem Johannes enthauptet wird, um ihn die *πρῶτοι τῆς Γαλιλαίας* versammelt, und bei Matth. 14, 12 kommen die Jünger des Täufers nach dem Begräbnis ihres Meisters zu Jesus, der sich in Galiläa befindet. Nach Luk. 3, 19 f. dagegen wird der in Peräa tätige Johannes gefangengesetzt, dann doch wohl nicht in Tiberias, sondern — in Übereinstimmung mit Josephus — in dem in Peräa gelegenen Machaerus.

Somit trifft alles zu dem Urteil zusammen, daß wir in Luk. 3, 18—20 ein Stück aus der synoptischen Grundschrift haben, das von Matthäus und Markus als Einleitung zu Jesu erstem Auftreten in Galiläa nachgebracht worden ist, und daß sie aus anderer Quelle die Geschichte von Johannis Tode bei Gelegenheit des Urteils des Herodes über den Toten eingeschoben haben. Beide Male repräsentiert Matthäus dabei die jüngere Tradition gegenüber der des Markus. Es gibt wenige Stellen in den Synoptikern, bei denen das Verhältnis der drei Schriften zueinander so klar gemacht werden kann, wie die vom Ende des Täufers, zumal wenn man noch beachtet, daß auch ein inneres Motiv dafür erkennbar ist, daß die Bemerkung Luk. 3, 19 f. von Markus und Matthäus

vor den Beginn der öffentlichen Lehrtätigkeit Jesu in Galiläa gestellt worden ist: Nach ihnen ist Jesus auf den Plan getreten, nachdem der Täufer ihn verlassen hatte; ein Zusammenwirken Jesu und des Täufers ist ausgeschlossen. Dieser gehört der Zeit der Vorbereitung an; mit jenem aber ist das Reich Gottes erschienen. Daß diese Betrachtung die der späteren Zeit war, ist ebenso gewiß, als es unmöglich ist, daß die spätere Zeit den Täufer aus seinem Verschwundensein hinter Jesus sollte herausgeholt und an die Seite des Messias gestellt haben.

Kap. 3. Jesu Aufenthalt im Süden.

Lukas	Markus	Matthäus
Die Taufe Jesu 3, 21. 22	desgl. 1, 9—11	desgl. 3, 13—17
Das Geschlechtsregister 3, 23—38		
Die Versuchungen 4, 1—13	desgl. 1, 12. 13	desgl. 4, 1—11

§ 7. Die Taufe und das Geschlechtsregister Jesu.

Luk. 3, 21—38; Mark. 1, 9—11; Matth. 3, 13—17.

Mark. V. 9 beginnt seinen Bericht von der Taufe Jesu mit der denselben unmittelbar mit dem Vorhergehenden verknüpfenden Bemerkung: *καὶ ἐγένετο ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις ἦλθεν Ἰησοῦς ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου.* Wesentlich ebenso Matth. V. 13: *τότε παραγίνεται ὁ Ἰησοῦς ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ.* Eine solche Einleitung kann man von Lukas nicht erwarten, da dieser die Geschichte des Täufers schon über die Zeit hinausgeführt, wo er sich taufend am Jordan aufhielt, und von seiner Gefangennahme durch Herodes Antipas berichtet hatte. Ist diese Darstellung mit Recht als die der Grundschrift bezeichnet worden, so muß die Form des Berichtes in Mark. V. 9 und Matth. V. 13 als spätere Umgestaltung von vornherein bezeichnet werden. Eine andere Frage aber ist es, ob die entsprechenden Worte bei Lukas den Text der Grundschrift darbieten.

Der Anfang läßt das vermuten. Mit der Wendung ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαόν, Luk. V. 21, kehrt die Darstellung über den Bericht von der Gefangennahme des Täufers in V. 19 f. zurück in die Zeit, da das Volk zur Taufe hinzuströmte; vgl. 3, 7. 7, 24 ff., besonders 7, 29: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου. Nach dieser Anknüpfung an die Täufertätigkeit des Johannes hätte nun berichtet werden müssen, daß auch Jesus mit den Massen zur Taufe gekommen sei. Aber dieser Hauptsatz fehlt. Denn der folgende absolute Genetiv καὶ Ἰησοῦ βαπτισθέντος schildert zugleich mit καὶ προσευχομένου, was das Sichöffnen des Himmels und das Herabkommen des Geistes begleitet habe, kann also nicht das fehlende Hauptdatum ersetzen. Der sinaitische Syrer hat die Schwierigkeit durch folgende Übersetzung beseitigen wollen: „Und als alles Volk getauft wurde, wurde auch Jesus getauft, und während er betete, wurden die Himmel aufgetan". Das Ebionitenevangelium aber liest: Τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου.

Eine Erklärung für die merkwürdige Gestalt des Textes ist natürlich nicht damit gegeben, daß man sagt, der auch dem Matthäus und dem Hebräerevangelium „unbehagliche Akt" der Taufe Jesu werde in einem Nebensatze abgemacht; denn die Taufe hat gerade nach der dem Lukas zugrundeliegenden Schrift, wie nachher erwiesen werden wird, die höchste Bedeutung. Es liegt hier vielmehr eine einfache Textkorruption vor. Es kann eben gerade bei Lukas ein Bericht, daß Jesus von Nazaret zu Johannes an den Jordan gegangen sei, nicht gefehlt haben. Vom Täufer wird doch berichtet 3, 2 f., wie der Einsiedler in der Wüste (1, 80) zu dem die Jordanaue durchwandernden Bußprediger geworden ist. Nun mußte doch von der Hauptperson der Geschichte, die der Leser in Nazaret wußte (2, 51), mindestens bemerkt werden, daß und wie sie dazu gekommen sei, die Heimat zu verlassen. Dazu weist 4, 1 (Ἰησοῦς ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου) und 4, 14 (καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς εἰς τὴν Γαλιλαίαν) auf den bei Lukas nicht vorhandenen Bericht von einer Reise Jesu aus Galiläa in den Süden. Diese muß in Luk. V. 21 vorhanden gewesen sein, und in Mark. V. 9; Matth. V. 13 wird davon Zeugnis abgelegt. Der

defekte Text wäre nach einem dem Lukas sehr geläufigen Sprachgebrauch (vgl. 5, 1. 12. 17. 8, 1. 22. 9, 28. 51. 14, 1. 17, 1. 24, 4. 15) vermutlich so herzustellen: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦς ἦλθεν ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας κτλ.* Bei dieser Annahme springt in die Augen, daß der Ausfall des unentbehrlichen Berichtes dadurch entstanden sein wird, daß ein Abschreiber von *Ἰησοῦς* auf *Ἰησοῦ* übergeirrt ist.

Es fragt sich nun, was zwischen diesem Satze und den Worten *ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν*, in denen der Bericht wieder mit den beiden anderen Referenten zusammentrifft, gestanden haben kann. Man möchte meinen, etwas über Jesu Herkunft, da ja der Inhalt von Kapitel 1 und 2 nicht in Betracht kommen kann. Aber darüber gibt das Geschlechtsregister, das bei Lukas auf die Taufgeschichte folgt, Auskunft. Nun könnte man meinen, das Sondereigentum des Matthäus in V. 14 f. sei vielleicht bei Lukas ausgefallen. Aber einerseits entspricht das, wie im Laufe unserer Untersuchung immer wieder hervortreten wird, nicht dem Verhältnis der drei Evangelien zueinander; sodann wird die Taufgeschichte in der lukanischen Form zeigen, daß der Täufer erst durch die Erlebnisse bei der Taufe Kunde davon erhalten hat, wer der war, den er getauft hatte, sodaß er also vor der Taufe nicht zu ihm mit dem Bekenntnis kommen konnte, er habe wohl nötig, von Jesus getauft zu werden, und nicht umgekehrt. Ist nun aber Matth. V. 14 f. ein Zusatz des Evangelisten aus anderer Überlieferung, so ist klar, daß die Form des Textes Matth. V. 13b: *ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην πρὸς τὸν Ἰωάννην τοῦ βαπτισθῆναι ὑπ' αὐτοῦ*, in ihrem Unterschied von Mark. V. 9b: *καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου*, durch den Einschub von Matth. V. 14 f. bedingt ist, Markus also die ältere Gestalt hat. Zur Ergänzung der Lücke bei Lukas werden wir also auf sie zunächst zu greifen haben. Somit hängt die Möglichkeit, das letzte Stück der Lücke auszufüllen, an Mark. V. 10a: *καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν*.

Die Ereignisse, welche die Taufe begleiten, werden bei Lukas nicht in Hauptsätzen berichtet, sondern in Accusativen mit Infinitiv: *ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα ἅγιον . . ., καὶ φωνὴν ἐξ οὐρανοῦ γενέσθαι.* Bei Markus ent-

sprechen den beiden ersten dieser Sätze partizipiale Konstruktionen: *σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα καταβαῖνον εἰς αὐτόν*, dem letzten ein Hauptsatz: *καὶ φωνὴ ἐκ τῶν οὐρανῶν*. Bei Matthäus ist der erste ein Hauptsatz: *ἀνεῴχθησαν οἱ οὐρανοί*, der zweite und dritte wie bei Markus eine Partizipialkonstruktion und ein Hauptsatz. Das Eintreten der Partizipialsätze ist bei Markus wie bei Matthäus bedingt durch das regierende Verb *εἶδεν*. Es fragt sich, ob nicht etwas Entsprechendes in der Lücke bei Lukas gestanden hat. Damit werden wir zu einer noch immer nicht erledigten exegetischen Frage geführt: Was für ein Subjekt schließt das *εἶδεν* Mark. V. 10; Matth. V. 16 in sich, Jesus oder Johannes? Um eine sichere Antwort zu gewinnen, muß man alle fremden Gesichtspunkte zu Hause lassen, z. B. den, daß es sich bei der Taufe Jesu um eine ihm zuteil gewordene Vision gehandelt habe. Möchte das immer richtig sein, so wäre damit noch nicht gesagt, daß dieses die Ansicht von Markus-Matthäus gewesen sei. Auch ist nicht abzusehen, weshalb nicht auch für den Täufer jenes Ereignis von großer Bedeutung gewesen sein solle und sich ihm mit einer Vision verbunden habe. Gar Erwägungen über die Möglichkeit solcher Visionen sind völlig sinnlos bei Schriften, die von Anfang bis zu Ende voll von Wunderberichten sind. Bleiben wir also bei nüchterner Feststellung des Wortsinnes, zunächst in der Darstellung des Markus.

Es handelt sich um den Wortlaut in V. 10: *καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν σχιζομένους τοὺς οὐρανοὺς καὶ τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν*. Das Subjekt des vorhergehenden Satzes: *καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου*, ist Jesus. Damit ist über das Subjekt von V. 10 umsoweniger etwas ausgesagt, als das V. 9 beschließende *ὑπὸ Ἰωάννου* einen Wechsel des Subjekts, ohne daß dieses ausdrücklich genannt wäre, sehr leicht macht. Für Johannes als Subjekt hat man sich besonders auf *καταβαῖνον εἰς αὐτόν* berufen, statt dessen man das Reflexivpronomen erwarten müßte, falls Jesus das Subjekt wäre. Das ist natürlich unrichtig, da das Reflexiv fehlt, wenn der Vorgang aus der Seele des Schriftstellers angesehen und dargestellt wird. Immerhin liegt es näher, an Johannes als Subjekt zu denken. Oder ist das durch *καὶ εὐθὺς ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος* aus-

geschlossen? Daß Johannes, um Jesus in dem Jordanwasser unterzutauchen, selbst mit hinabsteigen mußte, versteht sich von selbst, erhellt übrigens auch aus Act. 8, 38: *κατέβησαν ἀμφότεροι εἰς τὸ ὕδωρ, ὅ τε Φίλιππος καὶ ὁ εὐνοῦχος, καὶ ἐβάπτισεν αὐτόν.* Setzen nun die Worte V. 9 „und er wurde hineingetaucht in den Jordan von Johannes“ voraus, daß sich beide im Flusse befanden, so fragt es sich nur, auf welchen von beiden die Worte in V. 10 am besten passen. Ich meine, auf Johannes, aus folgenden Gründen: Durch *εὐθύς* wird das Herabkommen des Geistes in unmittelbarem Anschluß an das Untergetauchtwerden im Flusse dargestellt. Das *εὐθύς* wird näher bestimmt durch *ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος.* An das Land treten ist nun beim Untertauchen das erste für den, der jemanden unter die Wasserfläche taucht, während er selbst darüber bleibt; für den Untergetauchten ist das erste das Emportauchen. So heißt es bei Justin, Dial. c. 88: *καὶ τότε ἐλθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸν Ἰορδάνην ποταμόν, ἔνθα ὁ Ἰωάννης ἐβάπτιζε, κατελθόντος τοῦ Ἰησοῦ ἐπὶ τὸ ὕδωρ καὶ πῦρ ἀνήφθη ἐν τῷ Ἰορδάνῃ, καὶ ἀναδύντος αὐτοῦ ἀπὸ τοῦ ὕδατος ὡς περιστερὰν τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐπιπτῆναι ἐπ' αὐτὸν ἔγραψαν οἱ ἀπόστολοι.* Von dem heiligen Geiste heißt es Mark. V. 10: *τὸ πνεῦμα ὡς περιστερὰν καταβαῖνον εἰς αὐτόν.* Damit soll jedenfalls zum Ausdruck gebracht werden, daß der Geist in Jesus eingegangen sei, Besitz von ihm genommen habe (vgl. Luk. 4, 1: *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου*). Wie kann man es für möglich halten, daß von diesem Vorgang gesagt sei, Jesus habe ihn gesehen? Das kann nur von einer Person ausgesagt werden, die sozusagen Jesu in einer gewissen Entfernung gegenüberstand. Man vergleiche die entsprechende Stelle aus dem Ebioniten-Evangelium: *τοῦ λαοῦ βαπτισθέντος ἦλθε καὶ Ἰησοῦς καὶ ἐβαπτίσθη ὑπὸ τοῦ Ἰωάννου. καὶ ὡς ἀνῆλθεν ἀπὸ τοῦ ὕδατος ἠνοίγησαν οἱ οὐρανοί, καὶ εἶδεν τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον ἐν εἴδει περιστερᾶς κατελθούσης καὶ εἰσελθούσης εἰς αὐτόν.* Auch abgesehen davon, daß diese Szene damit schließt, daß Johannes von den auf die Taufe folgenden Wunderzeichen überwältigt ausruft: „Wer bist du, Herr?... Ich bitte dich, Herr, taufe du mich“, ergibt ja der Wortlaut zur Genüge, daß nicht Jesus staunend angeschaut habe, was mit ihm vorgegangen sei, sondern der Täufer. Das Gesagte wird beweisen, daß im Markus-

texte die Wundererscheinungen nicht gedacht sind als etwas, was Jesu allein im visionären Zustande kundgeworden ist, und wovon der Täufer nichts gemerkt hat. Im Gegenteil, für Jesus, der die Geistesbegabung an sich selbst erfuhr, waren die äußeren, dem Auge sich vermittelnden Begleiterscheinungen unnötig.

Dieses Resultat bleibt bestehen, auch wenn sich herausstellt, daß der Matthäustext zu einer anderen Auffassung drängt; der Verfasser hat dann eben nur den ihm vorliegenden Markustext mißverstanden. Letzteres hat er tatsächlich insofern getan, als er die Partizipialkonstruktion des Markus: *ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος*, wodurch das *εὐθύς* näher bestimmt werden soll, in einen selbständigen Satz verwandelt hat: *βαπτισθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εὐθὺς ἀνέβη ἀπὸ τοῦ ὕδατος*. Und damit ist gegeben, daß der Verfasser Jesus als Subjekt von *εἶδεν* ansah. Aber wenn es auch des Matthäus Meinung gewesen ist, daß Jesus die Taubenerscheinung gesehen hat, so denkt er schon deshalb nicht daran, daß dem Täufer diese Erscheinung verborgen geblieben sei, weil er aus dem an Jesus gerichteten Worte, Mark. V. 11: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα*, eine Legitimation Jesu von seiten Gottes vor dem Täufer gemacht hat: *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα*.

Diese Erwägungen finden nun eine unerwartete Bestätigung durch den Lukastext. Sind die Accusative mit Infinitiv abhängig von einem *εἶδεν*, so kann die darin beschlossene Person so gewiß nicht Jesus selbst sein, als es von diesem heißt: *Ἰησοῦ βαπτισθέντος καὶ προσευχομένου*; Johannes sieht, daß bei Jesu Beten sich der Himmel öffnet. Störend bleibt bei dieser Rekonstruktion des Textes nur das *βαπτισθέντος καί*, da doch vorher schon berichtet gewesen sein muß, daß Johannes Jesus getauft hat. So wird man diese zwei Worte als einen ungeschickten Versuch ansehen müssen, dem defekten Text die notwendige Beziehung auf die Taufe Jesu zu geben, die sonst ganz fehlen würde. Man wird also Luk. V. 21 so wiederherstellen dürfen: *ἐγένετο δὲ ἐν τῷ βαπτισθῆναι ἅπαντα τὸν λαὸν καὶ Ἰησοῦς ἦλθεν ἀπὸ Ναζαρὲτ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἐβαπτίσθη εἰς τὸν Ἰορδάνην ὑπὸ Ἰωάννου. καὶ ἀναβαίνων ἐκ τοῦ ὕδατος εἶδεν Ἰησοῦ προσευχομένου ἀνεῳχθῆναι τὸν οὐρανόν, καὶ καταβῆναι τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.*

Ist nun festgestellt, daß die älteste synoptische Überlieferung von der Taufe den Täufer als den bezeichnet, der die den Akt begleitenden wunderbaren Vorgänge wahrgenommen hat, so ist die soviel betonte und zuungunsten des Lukas verwendete Differenz in der Erscheinungsform des Geistes irrelevant. Wenn es bei Markus heißt, der Täufer habe den Geist herabsteigen sehen ὡς περιστεράν (Matth. V. 16 ὡσεὶ περιστεράν), so bedeutet das tatsächlich nichts anderes, als wenn Lukas sagt, er habe den Geist in körperlicher Gestalt wie eine Taube herabkommen sehen; eine Taube ist ebendoch eine körperliche Erscheinung. Die Hauptdifferenz liegt nicht zwischen Markus-Matthäus und Lukas, sondern zwischen Markus-Lukas und Matthäus. Dieser sagt von dem πνεῦμα θεοῦ καταβαῖνον allein aus: ἐρχόμενον ἐπ' αὐτόν. Das entspricht der Vorstellung vom Geist als einer Taube, die vom Himmel herabschwebt, um sich auf Jesus niederzulassen; vgl. außer Jes. 11, 2 f. den Bericht des Hebräerevangeliums: Factum est autem, cum ascendisset dominus de aqua, descendit fons omnis spiritus sancti et requievit super eum et dixit illi: fili mi, in omnibus prophetis expectabam te, ut venires et requiescerem in te. Tu es enim requies mea. Anders ist die Vorstellung bei Mark. V. 10, wo es von dem Geiste heißt: καταβαῖνον εἰς αὐτόν: der Geist tritt in ihn hinein und erfüllt ihn. Die größere Zahl der äußeren Zeugen liest freilich auch hier ἐπ' αὐτόν; aber es liegt die Vermutung nahe, daß der Text des Markus dem des Matthäus gleichgemacht worden sei. Ähnlich ist die Sachlage bei Lukas, wo allerdings nur D it vulg εἰς αὐτόν statt ἐπ' αὐτόν lesen. Bei Markus wie bei Matthäus war aber mit der Erscheinung des Geistes in Taubengestalt gleichermaßen Anlaß gegeben, das εἰς in ἐπ' zu verwandeln. „Die Taube, die in Jesus eingehen soll, deren Leiblichkeit bei Lukas 3, 22 noch ausdrücklich betont wird, ist widerspruchsvoll und unfaßbar" (Usener). Wo der Geist als Taube dargestellt wurde, mußte das εἰς als ein heterogener Zug schließlich verschwinden. Hätte der Geist als Taube dem Texte immer angehört, so wäre es unverständlich, wie sich das εἰς einfinden konnte; repräsentiert es aber die ältere Textform, so muß die Taube erst später eingedrungen sein. Für letzteres spricht auch der Zusammenhang des Lukastextes. Es läßt sich nicht verkennen,

daß bei ihm in der weiteren Darstellung der Geschichte mit besonderer Deutlichkeit und Entschiedenheit ausgesprochen wird, daß der Geist, der bei der Taufe herabkam, eine Jesu Inneres füllende Kraft war. Während die Versuchungsgeschichte bei Mark. V. 12 eingeleitet wird durch: *καὶ εὐθὺς τὸ πνεῦμα αὐτὸν ἐκβάλλει εἰς τὴν ἔρημον*, und bei Matth. 4, 1 gar durch: *τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος*, so heißt es bei Luk. 4, 1 zuerst: *Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου;* sodann steht er die vierzig Tage der Versuchung unter der Wirkung des Geistes: *καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ;* nach der Versuchungsgeschichte wird seine galiläische Tätigkeit eingeleitet durch den Satz 4, 14: *καὶ ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν.* So läßt sich nicht bezweifeln, daß im Grundtexte des Lukas von einer Taubenerscheinung nicht die Rede gewesen ist. Wahrscheinlich zuerst von Markus aufgenommen, hat sie dann ihre Konsequenzen nicht bloß bei Matthäus, sondern auch im kanonischen Lukas geltend gemacht.

Das hierdurch festgestellte Verhältnis der Evangelien zueinander wird noch bestätigt durch die verschiedene Form des Gotteswortes bei der Taufe. Bei Lukas findet sich, bezeugt von D a b c d ff² l r: *υἱός μου εἶ σύ. σήμερον γεγέννηκά σε*, während die überwiegende Zahl der griechischen Handschriften und Übersetzungen liest: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.* Die verhältnismäßig schwache Bezeugung der erstgenannten Lesart wird vollständig ausgeglichen durch die glänzende Reihe außerbiblischer Zeugen von Justin M. an, sowie durch das Gewicht der inneren Gründe, welche die Ausmerzung jener Lesart erklären, während sich ihre Einfügung an Stelle der rezipierten überhaupt nicht verständlich machen läßt. Nicht bloß spricht für jene, daß sie nicht entstanden sein kann durch Einwirkung der synoptischen Parallelen, sondern vor allem die Ungunst des theologischen Urteils ihr gegenüber, sodaß man sich wundern muß, daß sie überhaupt ihr Dasein gefristet hat. „Da nach dem kirchlichen Bekenntnis Jesus schon vermöge seines wunderbaren Eintritts in menschliches Leben Gottes Sohn ist; da ferner Psalm 2, 7 schon Hebr. 1, 5 auf dieses Ereignis gedeutet wird und dies zu Luk. 1, 32. 35 besser zu passen scheint; da ferner die Abweichung von Matthäus und Markus an-

stößig sein mußte; da endlich von vielen Häretikern der Taufe Jesu ein übermäßiges Gewicht beigelegt wurde, so mußte β (die Textgestalt des cod. D) dem kirchlichen Bewußtsein, zumal bei denjenigen, die wie Justin außer der wunderbaren Erzeugung des Menschen Jesus noch eine vorzeitliche Erzeugung des Logos lehrten, immer unerträglicher werden. Die Entstehung und weite Verbreitung von β auf Grund von α in der Kirche des zweiten Jahrhunderts erscheint unbegreiflich, dagegen die allmähliche Verdrängung von β durch α beinah unvermeidlich". (Th. Zahn). Bei voller Anerkennung der Tatsache, daß die Taufstimme aus Psalm 2, 7 der ältesten Überlieferung entsprechen werde, hält man es nun doch für nicht wahrscheinlich, daß sie bei Lukas vorliege; denn der Evangelist, der die Geburt Christi mit allen Wunderfarben ausmale, könne eine Auffassung von der Taufe als einer Geburt aus Gott im Widerspruche zu seiner Markusquelle nicht erst eingeführt haben. Allein in der Geburtsgeschichte des Lukas weist außer den ganz isoliert stehenden Worten 1, 34 f. nichts auf die wunderbare Zeugung durch den heiligen Geist hin, die bei Matthäus 1, 18 ff. allerdings die ganze Darstellung beherrscht. Es handelt sich in Luk. 1. 2 nicht um die Geburt des Gottes-, sondern des Davidssohnes. Mögen immerhin die Verse 1, 34. 35 von dem Verfasser des Evangeliums hinzugefügt sein, so beweist ihre Fremdartigkeit in jenem Zusammenhang, daß der Evangelist seinen Quellenbericht nicht weiter umgearbeitet hat. Weshalb sollte er nun nicht auch seinen Quellenbericht über die Taufe Jesu im wesentlichen so aufgenommen haben, wie er ihn vorfand? Dagegen spricht nichts anderes als die unbewiesene Hypothese, daß sein Bericht den kanonischen Markus zur Voraussetzung habe. Zuvörderst ist der Zusammenhang der lukanischen Schrift daraufhin zu untersuchen, ob er für den Wortlaut der Himmelsstimme nach Psalm 2 oder Jes. 42 spreche.

Ausschlaggebend für das Wort von der Zeugung aus Gott ist zunächst das an den Taufbericht sich anschließende Geschlechtsregister. Man meint, die Genealogie stehe hier, bei Beginn der Wirksamkeit Jesu, weil sie am Anfang des Evangeliums, welches bis zur Geburt des Täufers ausholte und die zwei Kindheitsgeschichten verflocht, keinen rechten Platz gefunden habe. Das ist

unrichtig. Von einer organischen Verbindung der Genealogie Jesu mit der folgenden Geburtsgeschichte ist auch im Beginn des Matthäusevangeliums nichts zu finden; und wenn auch bei Lukas mit der Kindheitsgeschichte Jesu die des Johannes verflochten ist, so kommt ebendoch dieser nur in Betracht, sofern er Jesu Vorläufer ist. Das würde also die Eröffnung des Werkes durch eine Genealogie Jesu nicht hindern. Aber angenommen, es hätte dem Lukas aus schriftstellerischen Gründen nicht gepaßt, die Genealogie an den Anfang des Werkes zu stellen, so hätte sie doch einen vortrefflichen Platz nach dem Berichte von der Geburt Jesu aus dem Geschlechte Davids gehabt, also hinter 2, 20. Mithin darf man nicht sagen, Lukas habe die Genealogie hinter die Taufe gestellt, weil er keinen anderen Platz für sie gehabt hätte. Es muß vielmehr dieser Platz zunächst als der richtige, vom Schriftsteller gewollte begriffen werden.

Das versteht sich allerdings nicht angesichts des ὡς ἐνομίζετο V. 23, wodurch angedeutet sein soll, daß Jesus tatsächlich nicht der Sohn des Joseph und dessen Ahnen, sondern des heiligen Geistes aus der Maria sei. Allein daß jene Worte ursprünglich zur Genealogie gehört haben sollten, ist ja auch abgesehen von unserer Frage ganz unmöglich. „Wer diese 76 Ahnen Jesu erstmalig zusammengesucht hat, kann dies nicht mit der Absicht getan haben, den mühsam gesponnenen Faden gerade an der entscheidenden Stelle durchzuschneiden mit der Andeutung, daß alles auf einem Irrtum beruhe". (H. Holtzmann.) Bietet nun hier der Schriftsteller eine wirkliche Genealogie der leiblichen Stammväter Jesu, so wäre das allerdings sehr wenig dadurch motiviert, daß Jesus vorher angeredet worden wäre mit: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα: die Vaterschaft Gottes inbezug auf Jesus wird oft genug erwähnt, ohne daß man dabei auf den Gedanken käme, sie sei im Gegensatz zu einer Vaterschaft gemeint, die durch eine Genealogie der leiblichen Ahnen Jesu zur Darstellung gebracht wird. Anders steht die Sache, wenn Jesu soeben verkündet worden war: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε. Neben seine Zeugung aus Gott tritt dann seine menschliche Stammtafel, ganz ebenso wie in Matth. 1, allerdings mit dem großen Unterschiede, daß, während es sich bei Lukas um die Zeugung

eines im dreißigsten Jahre seines leiblichen Lebens stehenden Menschensohnes zum Gottessohne handelt, dort die Zeugung des Embryo im Mutterleibe der Maria in Betracht kommt, von dem es 1, 20 heißt: τὸ γὰρ ἐν αὐτῇ γεννηθὲν ἐκ πνεύματός ἐστιν ἁγίου. Auf den mit dem σήμερον V. 22 angegebenen Anfang seiner Existenz als υἱὸς θεοῦ bezieht sich auch das ἀρχόμενος in V. 23. Wenn man es umschreibt mit „als er den Anfang mit seinem Auftreten machte", so bedenkt man nicht, daß im Vorhergehenden von keinem anderen Auftreten Jesu die Rede gewesen ist als von dem des ganzen Volkes, dem nämlich, daß er zur Johannestaufe gekommen. Von dem Auftreten aber, an das man denkt, nämlich dem als Prediger des Reiches Gottes, ist bei Lukas erst 4, 14 f. die Rede. Wie von Joseph ausgesagt wird, er sei dreißig Jahr alt gewesen, als Pharao ihn zum Herrn über Ägypten setzte (Gen. 41, 46: Ἰωσὴφ δὲ ἦν ἐτῶν τριάκοντα ὅτε ἔστη ἐναντιόν Φαραώ), nachdem dieser das Zeugnis abgegeben: μὴ εὑρήσομεν ἄνθρωπον τοιοῦτον, ὅς ἔχει πνεῦμα θεοῦ ἐν αὐτῷ; (Gen. 41, 38), so heißt es von Jesus Luk. 3, 23, er sei etwa dreißig Jahre gewesen an dem Tage, da er mit der Ausgießung des Geistes die göttliche Botschaft vernahm: υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε, und damit über eine Gottessohnschaft hinausstieg, die ihm mit seinen Vorfahren gemeinsam war, deren erster, Adam, aus Gottes Hand hervorging.

Einen weiteren Beweis dafür, daß die Himmelsstimme aus Psalm 2, 7 bei Lukas dem ursprünglichen Texte angehört, entnehmen wir der an die Taufe sich anschließenden Versuchungsgeschichte. Daß die Teufelsfragen: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ (4, 3. 9), die göttliche Erklärung wieder in Zweifel ziehen wollen, ist anerkannt. Aber das ist doch nur verständlich, wenn durch die Himmelsstimme nicht wie bei der Verklärung die Gottessohnschaft Jesu den Menschen proklamiert wird, sondern wenn sie ihm bei der Taufe zum bewußten Besitze geworden ist. Das ist aber bei der Form der Himmelsstimme in Matthäus sowenig der Fall wie in der Verklärungsgeschichte; und auch aus der Form bei Markus: σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα, kann mit Sicherheit jener Schluß nicht gemacht werden, sondern lediglich bei der das σήμερον markierenden in Lukas.

Wenn nachgewiesen ist, daß das *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* der Versuchungsgeschichte auf das Taufwort zurückblickt, so wird auch ein weiterer Zusammenhang der Teufelsworte mit Psalm 2 nicht zufällig sein. Unmittelbar auf die Taufstimme aus Psalm 2, 7 folgt die Aufforderung Gottes an seinen gezeugten Sohn: *αἴτησαι παρ' ἐμοῦ, καὶ δώσω σοι ἔθνη τὴν κληρονομίαν σου καὶ τὴν κατάσχεσίν σου τὰ πέρατα τῆς γῆς;* Luk. 4, 5ff. aber wird berichtet, Jesu seien alle Königreiche der Welt gezeigt, und der Teufel habe gesagt: *σοὶ δώσω τὴν ἐξουσίαν ταύτην ἅπασαν καὶ τὴν δόξαν αὐτῶν, ὅτι ἐμοὶ παραδέδοται καὶ ᾧ ἐὰν θέλω δίδωμι αὐτήν.* Diese Worte des Teufels werden erst ganz klar durch die Beziehung auf die an den Sohn von seiten Gottes gerichtete Aufforderung; Gott kann sein Versprechen garnicht wahr machen, denn dem Teufel ist eben von ihm selbst die Herrschaft über die Welt gegeben worden. Beachtet man noch, daß bei den beiden anderen Versuchungen die Bezweifelung des göttlichen Wortes durch *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ* eingeleitet wird, und daß bei der Versuchung auf dem Berge jene Anknüpfung an das Tauferеignis bisher vermißt wurde, so wird der von mir nachgewiesene Zusammenhang von Luk. 4, 5 und Psalm 2, 8 über jedem Verdacht eines Zufalls stehen und den Beweis zu Ende bringen, daß nicht erst später durch Lukas Psalm 2, 7 in den Tauftext gekommen ist, sondern daß dieses ein Stück der von Lukas treu aufgenommenen Quellenschrift ist, deren theologische Anschauungen sich sonst, wie aus dem *ὡς ἐνομίζετο* 3, 23 hervorgeht, mit den seinigen nicht decken.

Fehlen diese auf höchstes Altertum hinweisenden Kennzeichen im kanonischen Markus, so ist das nur ein neuer Beweis dafür, wie unhaltbar die Position ist, nach der er, von späteren Zusätzen abgesehen, eine Quelle des Lukasevangeliums gewesen sei. Statt *υἱός μου εἶ σύ, ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε* liest Mark. V. 11: *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.* Am meisten erinnert dieses Wort an Jes. 42, 1, und zwar nicht in der Übersetzung der LXX (*Ἰακὼβ ὁ παῖς μου, ἀντιλήμψομαι αὐτοῦ· Ἰσραὴλ ὁ ἐκλεκτός μου, προσεδέξατο αὐτὸν ἡ ψυχή μου*), sondern in derjenigen, die Matth. 12, 18 gibt: *ἰδοὺ ὁ παῖς μου ὃν ᾑρέτισα, ὁ ἀγαπητός μου ὃν ηὐδόκησεν ἡ ψυχή μου. θήσω τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν, καὶ κρίσιν τοῖς ἔθνεσιν ἀπαγγελεῖ.* Diese Stelle, frei von dem, was an

Psalm 2, 7 anstößig sein mußte, empfahl sich für die Taufe besonders dadurch, daß darin von der Mitteilung des Geistes an den *παῖς τοῦ κυρίου* die Rede ist. Im Vergleich mit dem lukanischen Wort ist aber nicht bloß zu beachten, daß statt *ὁ υἱός μου* dasteht *ὁ παῖς μου*, das sich auch an anderen Stellen wie Sap. 2, 13. 16. 18 im Sinne nicht wesentlich unterscheidet, sondern daß die Wiedergabe von נָתַתִּי רוּחִי עָלָיו bei Matthäus futurisch aufgefaßt ist und also für die Taufszene nicht passen würde, während LXX allerdings liest: *ἔδωκα τὸ πνεῦμά μου ἐπ' αὐτόν*. Vor allem aber zeigt sich die Nachwirkung des lukanischen Wortes bei Markus darin, daß es zu einer Anrede an Jesus geworden ist, was sich weder aus dem Original und dessen Übersetzungen noch aus der Markusdarstellung, wo es meiner Überzeugung nach trotz der Anrede an Jesus doch zunächst für den Täufer bestimmt ist, noch endlich aus der verwandten Himmelsstimme bei der Verklärung erklärt. Daß es bei Matthäus wieder zu der jesajanischen Grundform zurückgebildet wurde, ist eigentlich ein naturnotwendiger Prozeß, der eintreten mußte, nachdem bei ihm die unmittelbare Beeinflussung durch das Wort in der ältesten Überlieferung weggefallen war. In der dreifachen Form der Taufstimme stellt sich ein durchsichtiger Prozeß dar, dessen Stadien sich bei Lukas, Markus, Matthäus erhalten haben:

1) *υἱός μου εἶ σύ· ἐγὼ σήμερον γεγέννηκά σε.*
2) *σὺ εἶ ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν σοὶ εὐδόκησα.*
3) *οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἐν ᾧ ηὐδόκησα.*

Für das richtige Verständnis des Verhältnisses der Synoptiker untereinander ist die Taufgeschichte von durchschlagender Bedeutung.

Das ergibt sich weiter aus dem Verhältnis der bei Lukas eng zusammengehörenden Perikopen von der Taufe und vom Geschlechtsregister Jesu zu der Überlieferung von Markus-Matthäus. Da bei letzterer hinter der Taufe kein Geschlechtsregister steht, und da die Geschichte von der Versuchung offenbar auf die von der Taufe zurückblickt, so hat man sich daran gewöhnt, im Geschlechtsregister einen lukanischen Einschub zu sehen. Aus den oben angestellten Untersuchungen wird sich ergeben haben, daß diese Hypothese unhaltbar ist. Derjenige, der zu *ὢν υἱὸς Ἰωσήφ* 3, 23 ein *ὡς ἐνομίζετο* fügte, um die Genealogie für seinen theo-

logischen Standpunkt annehmbar zu machen, kann nicht ein ihm so unbequemes Schriftstück wie die Genealogie hinter der Gottesstimme eingeschaltet haben, die Jesu bei seiner Taufe verkündete: σήμερον γεγέννηκά σε. Die Genealogie ohne das ὡς ἐνομίζετο ist der Theologie des zweiten Jahrhunderts geradeso anstößig gewesen wie das Taufwort aus Psalm 2, 7. Wenn nun dieses in Markus und Matthäus einem unbedenklicheren hat weichen müssen, so wird man es doch nicht für einen Zufall halten wollen, daß auch die Genealogie hinter der Taufe bei ihnen geschwunden ist.

Es wäre das nicht unbedingt nötig gewesen. In der Form, in der sie im kanonischen Lukas vorliegt, hätten sie sich auch der kanonische Markus und Matthäus gefallen lassen können. Weshalb haben sie sie gestrichen? Eine deutliche Antwort ergibt sich aus dem Texte des Matthäus. Dieser bietet eine andere Genealogie ganz im Beginn seines Evangeliums; somit konnte die aus der älteren synoptischen Überlieferung fallen. Ganz so einfach freilich, wie es auf den ersten Blick scheint, ist die Sache nicht. Bildet wie bei Lukas so auch bei Matthäus den Grundstock seiner Erzählungen eine alte Tradition, die sich im Lukastext der Taufe und Genealogie Jesu noch relativ rein erhalten hat, so müssen doch handfeste Gründe dafür vorliegen, daß Matthäus die Genealogie Luk. 3, 23—38 fallen gelassen und statt deren eine andere vor den Bericht von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und der jungfräulichen Geburt gestellt hat. Gerade diese Stellung macht es unmöglich, die Schwierigkeit durch die Wendung zu beseitigen: „Aus irgendwelchen Gründen schien ihm die Genealogie Matth. 1, 1—17 glaubwürdiger als die bei Lukas und die Stellung am Anfang einer Lebensgeschichte passender als mitten im Verlauf derselben". Es liegt Absicht darin, daß er eine Genealogie, die er an der entscheidenden Stelle (V. 16: Ἰακὼβ δὲ ἐγέννησεν τὸν Ἰωσὴφ τὸν ἄνδρα Μαρίας, ἐξ ἧς ἐγεννήθη Ἰησοῦς ὁ λεγόμενος Χριστός) einer ähnlichen Korrektur unterwarf wie Lukas die seinige, mit der Geschichte von der Erzeugung Jesu aus heiligem Geiste verband. Durch diese Geschichte war ja aufs deutlichste dargetan, in welchem Lichte die Genealogien Jesu anzusehen seien. Die Umsetzung der Genealogie bei Matthäus bedeutet also nichts anderes als eine radikale Korrektur der Ansicht, die in der älteren synoptischen Überlieferung dadurch zum

Ausdruck gekommen ist, daß der in seinem dreißigsten Jahre zum Sohne Gottes gezeugte Jesus nach seiten seines leiblichen Lebens eine Ahnenreihe besaß, die ihn durch seinen Vater Joseph zu Davids Sohne und durch Adam zum Sohne Gottes machte.

Wie sieht es nun aber mit der Schrift aus, die wir nur in defekter Gestalt im kanonischen Markusevangelium besitzen? In diesem haben wir weder eine Genealogie hinter der Taufe noch eine solche am Anfang. Es gehört zu den selbstverständlichen Annahmen der Kritik, daß das zweite Evangelium auch dadurch seine Überlegenheit über die beiden anderen Synoptiker erweise, daß es noch keine Kindheitsgeschichte habe. Sie fehlt ihm vielleicht nur deshalb, weil ihm wie der Schluß so auch der Anfang fehlt. Daß letzteres der Fall, ist S. 5f. nachgewiesen worden. Ob damit auch eine Kindheitsgeschichte gefallen sei, mußte als bloße Möglichkeit unentschieden gelassen werden. Jetzt stehen wir an dem Punkte, wo wir wohl oder übel weiter gedrängt werden. Die Veränderung der ältesten Form der Taufstimme kann nach allem oben Bemerkten keinen anderen Grund gehabt haben als den, daß die betreffenden Schriftsteller eine Überlieferung kannten, wonach Jesus nicht in seinem dreißigsten Jahre zum Sohn Gottes gezeugt wurde, sondern wo sein Eintritt in das irdische Leben auf eine Zeugung aus heiligem Geiste zurückgeführt worden war. Sollte die der zweite Evangelist nicht mit in seiner Lebensgeschichte Jesu verwendet haben? (Vgl. Mark. 6, 3.) Deshalb brauchte nun freilich bei ihm die lukanische Genealogie sowenig zu fehlen wie bei Lukas selbst. Ein derartiges Aktenstück ließ ein Schriftsteller schwerlich mir nichts dir nichts fallen, es sei denn, daß er es an einen anderen Platz stellen oder durch ein wertvolleres ersetzen wollte. Wie das möglich war, ersieht man aus Matthäus. Alle diese Erwägungen führen zu der Annahme, daß in der Lücke zu Anfang des kanonischen Markus eine Genealogie Jesu in Verbindung mit einer Geschichte von der Zeugung Jesu aus heiligem Geiste und der jungfräulichen Geburt gestanden, aller Wahrscheinlichkeit nach in wesentlicher Übereinstimmung mit dem, was wir jetzt in Matth. 1 und 2 lesen.

Schließlich ist zu bemerken, daß sich der bei Markus-Matthäus in einem selbständigen Satze auftretende Bericht von der Himmelsstimme, den Lukas im Accusativ mit Infinitiv bringt, dar-

aus erklärt, daß eine Abhängigkeit von εἶδεν unmöglich schien. Es ist das eine nicht ungewöhnliche Ungenauigkeit des Ausdrucks (vgl. Ex. 20, 18: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἑώρα τὴν φωνὴν καὶ τὰς λαμπάδας καὶ τὴν φωνὴν τῆς σάλπιγγος), die aber dem späteren Schriftsteller ebensogut Anlaß zu einer Umgestaltung des Textes geben konnte, wie Ex. 20, 18 den Rabbinen zu ihren Phantasien über die Schaubarkeit der göttlichen Stimme.

§ 8. Die Versuchungen Jesu[1].

Luk. 4, 1—13; Mark. 1, 12. 13; Matth. 4, 1—11.

Lukas beginnt seinen Bericht so, daß er die folgende Geschichte einreiht in den Verlauf des von 3, 21 an erzählten Lebens Jesu: Ἰησοῦς δὲ πλήρης πνεύματος ἁγίου ὑπέστρεψεν ἀπὸ τοῦ Ἰορδάνου, wohin er von Nazaret in Galiläa gekommen war, um sich von Johannes taufen zu lassen. Er kommt anders, als er fortgegangen war, zurück, nämlich voll heiligen Geistes. Die Rückkehr verzögert sich durch die im folgenden berichteten Ereignisse, bis 4, 14 erzählen kann: ὑπέστρεψεν ὁ Ἰησοῦς ἐν τῇ δυνάμει τοῦ πνεύματος εἰς τὴν Γαλιλαίαν. Dieser Verknüpfung unserer Perikope mit den sonstigen Erlebnissen Jesu entspricht auch der Schluß V. 13: καὶ συντελέσας πάντα πειρασμὸν ὁ διάβολος ἀπέστη ἀπ' αὐτοῦ ἄχρι καιροῦ. In beiden Punkten steht es bei Markus-Matthäus ganz anders; ihre Berichte klingen aus mit οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ, und im Anfang steht überhaupt nichts vom Beginn der Rückreise Jesu; sofort fängt mit καὶ εὐθύς, bzw. τότε, die Erzählung von Jesu Aufenthalt in der Wüste an. Auf diese Weise tritt die Perikope sozusagen aus dem Rahmen schlichter Geschichte heraus in die Sphäre eines geheimnisvollen Ereignisses.

Mit dieser Differenz zwischen Lukas und Markus-Matthäus hängt eng die zweite zusammen: Nachdem Lukas berichtet hat, daß Jesus vom heiligen Geist erfüllt die Rückreise angetreten habe, fährt er fort: καὶ ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι ἐν τῇ ἐρήμῳ, der Geist ließ es nicht zu, daß er weiter reiste (vgl. Act. 16, 6—10), er wurde von ihm in der Wüste umhergeführt vierzig Tage lang, während

[1]) Vgl. meine Schrift: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2 (1907) S. 1—108: Die Versuchung Jesu.

er vom Teufel versucht wurde. Der heilige Geist führt ihn (vgl. LXX Ps. 142, 10; Röm. 8, 14), aber der böse Geist ist zu gleicher Zeit dabei, ihn zu versuchen. Anders bei Markus: vom Jordan treibt der Geist Jesus hinaus in die Wüste. Dort befindet er sich dann, ohne daß bemerkt wird, daß der Geist bei ihm geblieben sei, vierzig Tage lang der versucherischen Wirkung des Teufels übergeben. Der starke Ausdruck ἐκβάλλειν zeigt jedenfalls, daß die Vorstellung vom Geiste als einer Jesus erfüllenden Kraft nicht festgehalten ist. Vollends ist das der Fall bei Matth. V. 1: τότε ὁ Ἰησοῦς ἀνήχθη εἰς τὴν ἔρημον ὑπὸ τοῦ πνεύματος. Mit dem ἀνήχθη findet man sich meistens so ab, daß man bemerkt, die Wüste habe höher gelegen als der Jordanspiegel. Gewiß! Aber ob so hoch, daß es angezeigt war, das Emporsteigen besonders zum Ausdruck zu bringen: ein Bedürfnis, das weder Markus empfunden hat noch Lukas, der erst V. 5 von einem ἀνάγειν aus der Wüste nach einem höher gelegenen Orte redet? Das Hebräerevangelium hat jedenfalls mit seiner Wendung: ἄρτι ἔλαβέ με ἡ μήτηρ μου τὸ ἅγιον πνεῦμα ἐν μιᾷ τῶν τριχῶν μου καὶ ἀπήνεγκέ με εἰς τὸ ὄρος τὸ μέγα Θαβώρ, an näherliegende Vorstellungen angeknüpft; vgl. 3 Reg. 18, 12; 4 Reg. 2, 16; Ez. 8, 3. 37, 1; Draco V. 36 (Theodotion); Hen. 70, 2. 71, 5; Act. 8, 39; Apoc. 17, 3. 21, 10. Also wunderbar durch die Luft läßt Matthäus Jesum vom Geiste in die Wüste geführt werden. Bei der Taufe erscheint dieser als Vogel. Die Vorstellung liegt nahe, daß er von ihm durch die Lüfte davongetragen worden ist, wie Ganymed durch den Adler des Zeus. Es läßt sich nicht mit Sicherheit sagen, wieweit diese Vorstellungen bei Matthäus zu konsequenter Durchführung gekommen sind; jedenfalls ist seine Ansicht vom Geiste von der des Lukas weit entfernt. Noch stärker ist das der Fall, wenn Matthäus den Zweck des Fortgeführtwerdens Jesu durch den Geist darin sieht, daß er vom Teufel versucht werde. Er wird geradezu dem Teufel übergeben, der die Macht erhält, ihn von Ort zu Ort zu führen. Jede Spur davon, daß der heilige Geist bei Jesus geblieben sei, ist verschwunden. Darüber wird später noch mehr zu sagen sein.

Mit der Markus und Lukas gemeinsamen Bemerkung, daß sich Jesus vierzig Tage vom Teufel versucht in der Wüste auf-

gehalten habe, hört der Parallelismus des Markus mit den beiden anderen Berichten auf. Die zwei Sätze, die bei ihm noch folgen: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων, καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ*, sagen jedenfalls nichts über Teufelsversuchungen und deren Erfolg aus, und so kommt der Leser über den Sinn der Perikope nicht ins klare. Er erfährt weder, worauf der Versucher abgezielt hat, noch, mit welchen Mitteln Jesus ihm entgegengetreten ist. Ob man trotzdem die Perikope als vollständig betrachten kann und die Rezensionen bei Lukas und Matthäus als weitere Fortbildungen des kurzen Berichtes, läßt sich erst am Ende feststellen, wo Markus wieder mit Matthäus zusammenkommt.

Von dem vierzigtägigen Aufenthalt Jesu in der Wüste sagt Lukas: *οὐκ ἔφαγεν οὐδέν*. „Nichts essen" und *νηστεύειν* bezeichnet dasselbe; nicht ist ersteres eine Steigerung des letzteren; vgl. Esther 4, 16; Jona 3, 5. 7; Luk. 5, 33. Es handelt sich um eine vierzigtägige Fastenzeit, wie von Adam eine solche berichtet wird: Leben Adams und Evas § 6. Demgegenüber ist Matth. V. 2: *καὶ νηστεύσας ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας* eine Steigerung. Es handelt sich nicht bloß um ein Fasten, dem nach Sonnenuntergang eine Nahrungsaufnahme folgen darf, sondern um eine Tag und Nacht währende Nahrungsenthaltung, wie sie Esther 4, 16 für drei Tage vorgenommen wird. Für vierzig Tage und Nächte kann das natürlich nur als etwas Wunderbares vorgestellt sein. Die Parallelen dafür finden sich in der Geschichte des Mose und des Elia Ex. 34, 28; Deut. 9, 9; 3. Reg. 19, 8. Diese Typen wirken offenbar in der Darstellung des Matthäus nach, während bei Lukas davon nichts zu verspüren ist.

Heißt es nun bei Lukas, daß Jesus nach Vollendung der vierzigtägigen Fastenzeit gehungert habe, so versteht sich das selbstverständlich nicht von dem Bedürfnis der Speiseaufnahme, das der den Tag über Fastende an jedem Abend empfindet, sondern auf dasjenige, was sich einstellt, wenn die vierzigtägige Zeit beschränkter Nahrungsaufnahme zu Ende ist. Diesem Appetit war Jesus nachzugeben nicht in der Lage, da er sich in der Wüste befand (vgl. Mark. 6, 35 f. und Par.), deren Produkte (vgl. 2. Makk. 5, 27; Matth. 3, 4; Mark. 1, 6) hierfür nicht ausreichen, und wo es eine Wohltat gewesen wäre, wenn sich ein Stein in einen Laib Brot verwandelt

hätte. Diese natürliche Lage der Dinge hat Matthäus durch die typologische Umgestaltung der Speiseenthaltung unklar gemacht. Dem vierzig Tage und vierzig Nächte andauernden Fasten des Mose und des Elia war es eigentümlich, daß sich überhaupt kein Hunger einstellte, da himmlische Speise ihnen die vollständige Entbehrung der irdischen ermöglichte. So erklärt sich das ὕστερον ἐπείνασεν nur als Nachwirkung der Darstellung des Lukas. Auch die chiastische Wortstellung ἡμέρας τεσσεράκοντα καὶ τεσσεράκοντα νύκτας im Unterschied von der in den obengenannten alttestamentlichen Stellen, wo es immer heißt: τεσσεράκοντα ἡμέρας καὶ τεσσεράκοντα νύκτας, verrät, daß dem Matthäus der lukanische Text ἡμέρας τεσσεράκοντα vorgelegen, den er dann einfach durch die alttestamentliche Zeitbestimmung ergänzt hat.

Wenn Luk. V. 3 den Teufel einfach redend einführt, so entspricht das dem, daß er nach Lukas (wie nach Markus) schon vorher gegenwärtig ist; bei Matthäus V. 3 tritt er dagegen jetzt erst auf. Beide Male knüpft der Teufel mit εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ an die Himmelsstimme bei der Taufe an, und zwar nicht sowohl an das Wort aus Jes. 42 von dem Knechte Gottes, der dessen Absichten für Israel auszuführen beflissen ist, als an das aus Psalm 2 von dem König, dem Gott die Macht über die Welt gibt. Nach Lukas soll der Gottessohn zu dem Steine sagen, daß er Brot werde, während er bei Matthäus nur ein Wort sprechen soll, damit die Steine Brot werden. Die Anrede an angeblich leblose Dinge erklärt sich aus der damaligen Naturanschauung, die alle Dinge als beseelt betrachtete (vgl. z. B. Matth. 17, 20. 21, 19; Mark. 11, 14; Luk. 17, 6. 23, 30); der Singular aber entspricht der Situation, die keinen Haufen von Broten forderte; vgl. Matth. 7, 9. Demgegenüber hat das bloße εἰπέ den Sinn des Schöpferwortes, wie Gen. 1, 3; LXX Ps. 32, 9 (vgl. Matth. 8, 9 f.), der Plural aber ist ein Nachklang des Typus Hiob 5, 22 f., an den auch die Tiere Mark. V. 13 anspielen[1].

Jesu Antwort auf die Aufforderung des Teufels ist bei Luk. V. 4 das Zitat von Deut. 8, 3 in erster Hälfte: οὐκ ἐπ' ἄρτῳ μόνῳ ζήσεται ὁ ἄνθρωπος. Damit weist er die Versuchung des Teufels

[1]) Vgl. meine Abhandlung „Steine und Tiere in der Versuchungsgeschichte"; Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 1907, VIII, S. 66.

zu einem Wunder zurück mit der Bemerkung, daß er zur Stillung des Hungers jetzt eines wunderbar beschafften Brotes nicht bedürfe, sondern sich an den natürlichen, wenn auch kärglichen Produkten der Wüste genügen lassen wolle. Matthäus fügt dem Zitat von Deut. 8, 3 noch dessen zweite Hälfte hinzu: *ἀλλ' ἐπὶ παντὶ ῥήματι ἐκπορευομένῳ διὰ στόματος θεοῦ*, und gibt ihm damit den Sinn, den das Wort in seinem ursprünglichen Zusammenhang gehabt hat, wo dem des Brotes mangelnden Volke eindrücklich gemacht werden soll, daß ihm durch ein Schöpferwort Gottes das Entbehrte wunderbar beschafft werden kann. Jesus würde hier also die Erwartung eines ähnlichen Wunders aussprechen, wie es Israel mit der Mannagabe erhalten hatte, und würde nur davon absehen, das Wunder durch das eigene schöpferische Wort zu bewirken. Dieser Gedanke paßt nicht in die Versuchungsgeschichte hinein, wo der Teufel es ja gerade darauf anlegt, Jesus durch Vertrauen auf seine Gottessohnschaft ein Wunder ausführen oder erwarten zu lassen, und entspricht auch den folgenden Akten nicht, wo der Teufel eine unbedingte Zurückweisung erfährt, wie in dem ersten Akte bei Lukas mit der ersten Hälfte des Zitates. Es ist nicht unmöglich, daß die Verwendung des ganzen Zitates das hungernde Israel in der Wüste, wo es sich vierzig Jahre aufgehalten, als einen Typus für den vierzig Tage in der Wüste fastenden Jesus angesehen hat. Beim Texte des Lukas fehlen die Voraussetzungen für derartige typologische Ausführungen.

Bei den beiden folgenden Versuchungen haben die Referenten die umgekehrte Reihenfolge. Nach Lukas geht Jesus von der Wüste bergan V. 5 und befindet sich dann in Jerusalem V. 9, nach Matthäus geht die Reise zuerst nach Jerusalem V. 5, von da zu einem sehr hohen Berge V. 8. Bei Lukas entspricht der Weg der Absicht Jesu, wieder nach Nazaret zurückzukehren: zunächst von der Wüste am Jordan bergauf bis nach Jerusalem, von da direkt durch Judäa und Samaria (vgl. 9, 51 ff.) nach Galiläa. Bei Matthäus ist des hohen Berges wegen, der sich auf keiner Karte findet, an eine geographische Bestimmung der Reise nicht zu denken, was ja auch wegen der wunderbaren Beförderungsart durch den Teufel ganz fernliegt. Bei Lukas ist überhaupt von einer solchen Beförderungsart Jesu durch den Teufel, wonach jener

ohne weiteres in seine Gewalt gegeben ist (*παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος*), nicht die Rede. Ja, man hat allen Grund zu fragen, ob der Teufel es überhaupt ist, der Jesus führt. In V. 1 (*ἤγετο ἐν τῷ πνεύματι*) ist es der Geist. Wenn es nun V. 5 heißt: *καὶ ἀναγαγὼν αὐτόν*, so ist ja wohl V. 3 f. von den versucherischen Worten des Teufels und Jesu Antwort die Rede. Aber daraus kann man doch nicht schließen, daß das Subjekt von V. 5 der eben von Jesus zurückgewiesene Teufel sei. Vorher hat der Geist Jesus geführt, in dessen Kraft Jesus dann auch V. 14 die Reise nach Galiläa macht. Was ist denn nur eingetreten, daß der Geist seinen Führerposten an den Teufel abgetreten hat? Beachtet man nun, daß in Luk. V. 6 der Teufel als Subjekt namhaft gemacht wird, so kann doch nach dem Sinn des Berichterstatters in V. 5 nur der Geist als Subjekt gemeint gewesen sein, sei es nun, daß *ἀναγαγών* statt *ἀναγαγόν* nur eine der im Griechischen besonders häufigen sinngemäßen Verbindungen mit dem Substantiv darstellt[1], sei es, daß spätere Korrektur eines Mannes vorliegt, der meinte, den Text durch Matthäus interpretieren zu müssen. Auch das ist zu beachten, daß gerade dieser Akt der Versuchungen es ist, bei dem im Hebräerevangelium der heilige Geist Jesus bei den Haaren auf den hohen Berg Tabor trägt. In Konsequenz dieser Auffassung von Luk. V. 5 f. kann natürlich auch in V. 9 (*ἤγαγεν δὲ αὐτὸν εἰς Ἰερουσαλήμ*) nur der Geist der Führer sein. Daß bei den Worten *καὶ εἶπεν αὐτῷ* das in V. 6 stehende *διάβολος* fehlt, erklärt sich wieder als eine Korrektur nach dem Matthäustexte. Nach Lukas ist es der Geist, der Jesus vom Jordan in die Wüste, von da bergauf bis nach Jerusalem führt, von da bis Galiläa. Die Art des Ortswechsels hat ebensowenig etwas äußerlich Wunderbares an sich, wie bei den zuvor erwähnten, durch den Geist bestimmten Reisen des Paulus. Anders bei Matthäus, wo Jesus zuerst vom Geist und sodann vom Teufel durch die Luft geführt wird, und wo man nur nicht versteht, weshalb jener nach der ersten Versuchung seine Tätigkeit an diesen abgetreten hat. Daß überall der Lukastext als der ältere erscheint, bedarf keiner besonderen Versicherung.

---

[1]) Vgl. L. Radermacher, Neutestamentliche Grammatik (1911) S. 86 f.

Der Weg, den der Geist Jesus Luk. V. 5 aufwärts führt, geht von der Wüste am Jordan über das Gebirge Juda nach Jerusalem, der Stadt, in welcher nach dem messianischen Psalm, dem die Himmelsstimme bei der Taufe entstammt, der Messias als König eingesetzt werden soll; vgl. Ps. 2, 6. In V. 8 dieses Psalmes werden ihm die Völker zum Erbe und die Enden der Welt zum Eigentum versprochen. Damit ist erklärt, wie der Geist Jesum beim Hinaufgehen alle Königreiche der Welt zeigen kann — *ἐν στιγμῇ χρόνου*, was auf ein visionäres Schauen hinweist. Auch auf dem höchsten Berge muß man sich nach allen Seiten kehren, um die untenliegenden Landschaften zu sehen; beim visionären Schauen ist das nicht nötig, in einem Bilde stellt der Geist die ganze Fülle der Erscheinungen vor das innere Auge. — Dieser Bericht von Luk. V. 5 wird in Matth. V. 8 nach zwei Seiten hin verändert. Aus dem inneren Schauen wird ein wirkliches, und da es sich um alle Königreiche der Welt handelt, so kann es nur von einem sehr hohen Berge aus erfolgen, von dem man die ganze Erde überblicken kann. Aus der Erinnerung des Geistes an die dem Messias verheißene Macht und Herrlichkeit wird eine teuflische Versuchung, durch die Jesus irdische Gewalt und Pracht in Aussicht gestellt wird, die seiner sonst nicht warten. Daß die Darstellung des Matthäus nicht die ursprüngliche ist, ergibt sich daraus, daß hier jede Verbindung mit dem 2. Psalme durchschnitten ist, die bei Lukas in der Antwort des Teufels noch besonders stark hervortritt, wie das bereits S. 32 ausgeführt worden ist. Das Fehlen dieser Worte bei Matthäus ist nur ein neues Zeichen seiner Inferiorität. Der größere Affekt aber, mit dem die Antwort Jesu berichtet wird, ist dadurch bedingt, daß bei ihm diese Versuchung das effektvolle Ende des dreiaktigen Schauspieles ist, was sie aus inneren und äußeren Gründen bei Lukas nicht sein kann.

Bei ihm schließen die Versuchungen in Jerusalem. Während Matth. V. 5 diese Versuchung einleitet mit *τότε παραλαμβάνει αὐτὸν ὁ διάβολος εἰς τὴν ἁγίαν πόλιν καὶ ἔστησεν αὐτὸν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ*, so unterscheidet sich davon der Ausdruck des Lukas V. 9, abgesehen von dem, was über die Art der Ortsveränderung und den Führer Jesu bereits gesagt ist, einerseits dadurch, daß statt des feierlichen Ausdrucks *ἁγία πόλις* (Matth. 27, 53. Apoc. 11,

2. 21, 2. 10. 22, 19) das schlichtsachliche Ἰερουσαλήμ steht, andererseits, daß es heißt ἔστησεν ἐπὶ τὸ πτερύγιον τοῦ ἱεροῦ ohne αὐτόν. Da bei Lukas nicht der Teufel Jesus durch die Luft nach Jerusalem und der Tempelzinne bringt, sondern der Geist ihn nach Jerusalem führt, so ist vielleicht das Fehlen des αὐτόν nicht zufällig oder durch stilistische Gründe veranlaßt, sondern zeigt an, daß statt ἔστησεν ursprünglich wohl ἔστη mit Jesus als Subjekt gestanden hat; vgl. Joh. 21, 4. Zu dem dort stehenden Jesus spricht der Teufel: εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ, βάλε σεαυτὸν ἐντεῦθεν κάτω. Das ἐντεῦθεν ist hier durchaus am Platze, während es bei Matthäus, wo der Teufel mit Jesus auf die Zinne geflogen ist, fehlt.

Seine Forderung begründet der Teufel durch das Zitat von LXX Ps. 90, 11 f. Dabei hat Lukas das in diesen Zusammenhang nicht passende ἐν ταῖς ὁδοῖς σου fortgelassen, während Matthäus offenbar infolge Leseversehens (Homoteleuton in Zeile 1 und 2) die ganze zweite Zeile und somit den Inhalt des Befehls Gottes an die Engel fortgelassen hat. In Luk. V. 12 wird Jesu Antwort, das Zitat von Deut. 6, 16, genauso eingeleitet wie die vorhergehenden, obwohl es das letzte Wort ist in den hier berichteten Versuchungen, denen aber nach V. 13 später noch andere gefolgt sind. Eine schriftstellerische Steigerung im Aufbau der drei Versuchungen findet sich bei Lukas nicht; die drei Akte könnten nach Belieben miteinander verwechselt werden, wenn sie nicht durch das geographische Band und dadurch mit dem geschichtlichen Verlauf des Lebens Jesu fest zusammengehalten würden. Diese Verknüpfung fehlt bei Matthäus (und Markus): die Versuchung ist ein gesondertes Blatt geheimnisvollen Inhalts, der in wirksamem dramatischen Aufbau mit ὕπαγε σατανᾶ (V. 10; vgl. 16, 23) schließt, dem dann noch die schön ausklingenden Worte V. 11 folgen: τότε ἀφίησιν αὐτὸν ὁ διάβολος, καὶ ἰδοὺ ἄγγελοι προσῆλθον καὶ διηκόνουν αὐτῷ. Der Geist, der mit V. 2 verschwunden war, kommt nicht wieder. Während dieser Schluß bei Lukas aus den angegebenen Gründen kein Äquivalent hat und haben kann, tritt auf einmal wieder die Markusparallele ein, wo der letzte Satz lautet: καὶ οἱ ἄγγελοι διηκόνουν αὐτῷ. Der Unterschied in der Form dieses Satzes ist dadurch bedingt, daß er sich bei Matthäus an das Fortgehen des Satan anschließt, bei Mar-

kus an: *καὶ ἦν μετὰ τῶν θηρίων*. Selbstverständlich bedeutet in diesem Zusammenhang die Bemerkung, daß Jesus unter den Tieren gewesen sei, etwas anderes als die Staffage der menschenlosen Wüste. In Verbindung mit dem Satze, daß die Engel Jesus gedient hätten, was man doch, wenigstens bei Matthäus, nicht auf das Versehenwerden mit Speise deuten kann, da bei seinem Aufenthalt auf dem hohen Berge von Hungern, wie bei der ersten Versuchung, nicht die Rede ist, muß das Weilen unter den Tieren als Charakterisierung des Geschicks des Gerechten aufgefaßt werden; vgl. Ps. 90, 11—13; Hiob 5, 22 f. Vor allem aber sind die mit dem Schluß der Versuchungsgeschichte bei Markus-Matthäus nahe sich berührenden Stellen aus den Testamenten der zwölf Patriarchen heranzuziehen, Test. Issachar 7 und besonders Test. Naphtali 8, wo als Lohn der Gerechten hingestellt wird:

ὁ διάβολος φεύξεται ἀφ' ὑμῶν,
καὶ τὰ θηρία φοβηθήσονται ὑμᾶς,
καὶ οἱ ἄγγελοι ἀνθέξονται ὑμῶν,

und umgekehrt als Strafe des Ungerechten:

καταράσονται [αὐτόν] οἱ ἄγγελοι,
καὶ ὁ διάβολος οἰκειοῦται αὐτόν,
καὶ πᾶν θηρίον κατακυριεύσει αὐτοῦ.

Die Parallele ist so stark, daß man die Vermutung nicht unterdrücken kann, der Schluß der Versuchung, das Entweichen des Teufels, habe Anlaß gegeben zu der Ausgestaltung des Endes der Geschichte. Und zwar entspricht die Reihenfolge in Mark. V. 13: Tiere und Engel, genau der in Test. Naphtali 8 und drängt zu der Vermutung, daß jenen beiden Sätzen noch ein solcher über das Entweichen des Teufels vorausgegangen ist. Das schließt sich mit der S. 38 gemachten Beobachtung zusammen, daß der allgemeinen Bemerkung über das Versuchen des Teufels eine Ausführung über Art und Erfolg dieser Versuchungen vorausgegangen sein müsse. Besteht die Verbindung zwischen Markus und Testament Naphtali, so fordert sie, daß berichtet worden sei, Jesus habe die Versuchungen bestanden. Wir müssen also konstatieren, daß sich auch hier wieder im Markustexte eine Lücke findet. Dabei läßt sich aber erkennen, daß die Form der Geschichte der des Matthäus näher-

gestanden haben muß als der des Lukas; nicht bloß fehlt bei ihm wie bei Matthäus die Verknüpfung mit der Reise Jesu vom Jordan nach Galiläa, sondern die Bemerkung, daß Jesus gefahrlos unter den wilden Tieren gewesen sei, macht es auch unmöglich, daß die letzte Versuchung wie bei Lukas im Tempel zu Jerusalem vorgegangen sei. Markus hat also die literarisch schöne Steigerung gehabt, die wir bei Matthäus bewundern. Andererseits ergibt sich dieser als der jüngere dadurch, daß ihm der Zug von den Tieren fehlt, der wohl, weil nicht verstanden, von ihm ausgelassen worden ist. Somit erweist sich auch hier Lukas als der, welcher die Grundschrift im wesentlichen erhalten hat, während Markus und Matthäus in dieser Folge die jüngere Überlieferung repräsentieren, die im kanonischen Markus defekt ist, sodaß auch hier wieder deutlich wird, daß Matthäus von einer älteren Markusform abhängt.

Kap. 4. Jesu Wirksamkeit in Galiläa.

Lukas	Markus	Matthäus
Allgemeiner Bericht 4, 14. 15	desgl. 1, 14. 15	desgl. 4, 12—17
Jesu Predigt in Nazaret 4, 16—30		
(5, 1—11)	Berufung der ersten Apostel 1, 16—20	desgl. 4, 18—22
Jesu Tätigkeit in Kapernaum 4, 31—41	desgl. 1, 21—34	desgl. 7, 28. 29; 8, 14—17
Jesu Fortgang von Kapernaum, 4, 42. 43	desgl. 1, 35—38	

§ 9. Allgemeiner Bericht.

Luk. 4, 14. 15; Mark. 1, 14. 15; Matth. 4, 12—17.

Die drei Rezensionen dieses Abschnittes sind so verschieden voneinander, daß man auf den Gedanken kommen konnte, Lukas rede von einer anderen Reise Jesu nach Galiläa als Matthäus und Markus, die gegen Lukas enger zusammengehören, aber doch wieder durch das bei Markus und Lukas fehlende Stück V. 13—16 geschieden sind.

Jesu Kommen nach Galiläa verknüpfen Matthäus und Markus mit der Übergabe des Täufers in das Gefängnis. Das ist, wie S. 18 gezeigt worden ist, dadurch bedingt, daß sie den von dieser Tatsache handelnden Bericht Luk. 3, 19 f. von seiner richtigen Stelle fortgerückt haben. So wird also Luk. 4, 14 gegenüber von Matth. 4, 12; Mark. 1, 14 die ältere Überlieferung darstellen: Es ist der Jesus bei seiner Taufe gegebene und ihn in der Zeit der Versuchungen führende Geist, der ihn von Judäa nach Galiläa hat gehen lassen.

In unmittelbarem Anschluß an das allen drei Berichten gemeinsame Datum des Kommens Jesu nach Galiläa berichtet Matthäus: *καὶ καταλιπὼν τὴν Ναζαρὰ ἐλθὼν κατῴκησεν εἰς Καφαρναοὺμ τὴν παραθαλασσίαν, ἐν ὁρίοις Ζαβουλὼν καὶ Νεφθαλείμ.* Eine Bemerkung verwandter Art fehlt bei Markus; Nazarets wird in diesem Zusammenhange überhaupt nicht gedacht, von einem Hineingehen nach Kapernaum ist die Rede nach der Berufung der ersten Apostel 1, 21: *καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ.* Bei Lukas dagegen ist ausdrücklich vom Verlassen Nazarets die Rede; kein Prophet ist *δεκτὸς ἐν τῇ πατρίδι αὐτοῦ* (4, 24), und so heißt es 4, 31: *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.* Es ist nicht leicht zu erkennen, in welchem Verhältnis diese drei Aussagen zueinander stehen. Fassen wir zunächst das Verhältnis von Matthäus und Markus zueinander ins Auge. Die Darstellung des letzteren kann darüber in Zweifel lassen, wann Jesus nach Kapernaum übergesiedelt sei, vor oder nach der Berufung der vier ersten Apostel. Mark. 1, 16 zeigt uns Jesus am Ufer des galiläischen Sees; wenn es 1, 21 heißt, Jesus sei mit den Aposteln nach Kapernaum hineingegangen, so braucht damit ebensowenig gesagt zu sein, daß er damals zuerst seinen Wohnort dort genommen habe, wie das bei den späteren Berichten von Jesu Kommen nach Kapernaum die Voraussetzung gewesen ist. Wenn Markus die Darstellung des Matthäus zu seiner Voraussetzung hat, so muß die Predigt Jesu 1, 14 f. ebenso wie die in der Parallele Matth. 4, 17 in oder bei Kapernaum gedacht gewesen sein. Da sich das nun doch nicht von selbst versteht, und da nach Mark. 1, 9 Jesu bisheriger Aufenthaltsort Nazaret war, so müßte man annehmen, im Markustexte sei ohne erkennbaren Grund der Bericht Matth. 4, 13 über das Verlassen Nazarets und das Sichniederlassen in Kapernaum aus-

gefallen. Da das nicht wahrscheinlich ist, so liegt die Annahme näher, Matthäus habe den mehrdeutigen Bericht des Markus so aufgefaßt, daß Jesus gleich bei seiner Rückkehr nach Galiläa seinen Wohnort in Kapernaum genommen und daß von dort aus der Gang am Meere stattgefunden habe, bei dem es zur Berufung der ersten Apostel gekommen sei. Wenn die Darstellung des Lukas von Markus abhängig ist, dann hat er seine Vorlage gerade umgekehrt verstanden; denn er gibt nach dem allgemeinen Bericht über Jesu Auftreten in Galiläa zuerst eine ausführliche Erzählung über Jesu Predigt in Nazaret und deren Erfolg 4, 16—30. Für die definitive Entscheidung über die älteste Form des Berichtes ist deshalb die definitive Entscheidung über die Frage, wohin nach Markus die Übersiedelung Jesu nach Kapernaum fällt, die notwendige Voraussetzung.

Hierfür ist die Untersuchung der weiteren Differenzen zwischen den drei Rezensionen unsres Berichtes von Bedeutung. Daß das bei Markus und Lukas zugleich mit dem Bericht der Übersiedelung Jesu nach Kapernaum fehlende Reflexionszitat in Matth. 4, 14—16 dem Grundstock der synoptischen Überlieferung nicht angehört, sondern wie in den 13 anderen Fällen gleicher Art Zusatz des ersten Evangelisten ist, bedarf keiner weiteren Begründung. Sehr wichtig dagegen sind die Unterschiede in der Schlußbemerkung über Jesu Predigt. Nach Matth. 4, 17 begann Jesus *ἀπὸ τότε*, das heißt von seiner Übersiedelung nach Kapernaum an, zu predigen. Den geraden Gegensatz zu dieser Anschauung vertritt Luk. 4, 14 b. 15: *καὶ φήμη ἐξῆλθεν καθ' ὅλης τῆς περιχώρου περὶ αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς ἐδίδασκεν ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν, δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων.* Alles dieses geschieht vor der erst V. 31 berichteten Übersiedelung nach Kapernaum. Nach Lukas ist Jesus also bereits vor seiner Reise aus Judäa nach Galiläa eine öffentliche Person. Was er zuletzt von Jesu Versuchungen berichtet hatte, zeigte diesen in voller Öffentlichkeit des Auftretens im Tempel zu Jerusalem. Worin seine öffentliche Tätigkeit bestanden, ergibt sich aus V. 15, wo nicht berichtet wird, daß Jesus jetzt angefangen habe zu lehren, sondern daß er in den Synagogen Galiläas unter großem Beifall gelehrt habe. Eine Inhaltsangabe der Predigt fehlt. Das begreift sich daraus, daß sofort mit seiner Predigt in Nazaret ein

Beispiel für die beifällig aufgenommene Synagogenpredigt Jesu gebracht wird. Bei Markus und Matthäus, die den Abschnitt über Jesu Predigt in Nazaret nicht haben, wird der Inhalt der Predigt Jesu angegeben, aber in charakteristisch verschiedener Weise. Matthäus liest: *μετανοεῖτε· ἤγγικεν γὰρ ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν*. Es ist die genaue Wiederholung der Worte, die er 3,2 dem Täufer in den Mund gelegt hat (vgl. S. 7). Bei Mark. 1, 15 finden sich diese Worte in umgekehrter Reihenfolge und eingeleitet durch *κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τοῦ θεοῦ* (statt *κηρύσσειν καὶ λέγειν* bei Matthäus), von folgenden Wendungen umgeben: *πεπλήρωται ὁ καιρός* und *πιστεύετε ἐν τῷ εὐαγγελίῳ*.

Es liegt auf der Hand, daß sich diese den Bericht des Markus von dem des Matthäus unterscheidenden Züge in der Erzählung des Lukas von Jesu Predigt in Nazaret finden. Jesus hat seinen Landsleuten den Abschnitt Jes. 61, 1 f. vorgelesen. Dort wird die Tätigkeit des Verheißenen als *κηρῦξαι* und *εὐαγγελίσασθαι* bezeichnet. Von dieser Weissagung sagt Jesus: *σήμερον πεπλήρωται ἡ γραφὴ αὕτη ἐν τοῖς ὠσὶν ὑμῶν*, und fordert seine Landsleute damit zum Glauben an dieses *εὐαγγέλιον* auf. Zufällig können diese Berührungen zwischen Markus und Lukas nicht sein, zumal wenn man beachtet, daß sie in der Inhaltsangabe der Predigt Jesu Matth. 4, 17 vollständig fehlen. Wie soll man sich nun die Beziehungen zwischen Markus und Lukas denken? Hat dieser aus Markus den Anlaß genommen zur Darstellung von Jesu Auftreten in Nazaret, oder hat Markus aus irgendwelchen Gründen diese Geschichte fortgelassen, aber nicht ohne aus ihr seine kurze Inhaltsangabe der Predigtweise Jesu in Galiläa zu nehmen, verbunden mit der an anderen Stellen dem Täufer, Jesu und seinen Jüngern in den Mund gelegten Predigt von der Nähe des Himmelreichs und der bußfertigen Vorbereitung zu dessen Empfang?

Die erstgenannte Annahme hat gegen sich die Schwierigkeit der Vorstellung, daß aus der kurzen Inhaltsangabe der Predigt Jesu bei Markus ein solches konkretes, farbenreiches Bild entstehen konnte, wie wir es in der Erzählung von Jesu Auftreten in Nazaret haben, das überdies in verwandten Formen auch da erscheint, wo an eine Ableitung aus Mark. 1, 14 f. nicht zu denken ist; vgl.

Matth. 13, 53—58; Mark. 6, 1—6. Gegen die zweite Annahme spricht die allgemein geteilte Ansicht, daß Luk. 4, 16—30 erst später in den synoptischen Zusammenhang eingefügt worden sei.

§ 10. Jesu Predigt in Nazaret.

Luk. 4, 16—30.

Das Urteil über diesen Abschnitt als einen späteren Einschub des Lukas beruht auf V. 23, wo Jesus die Nazaretaner sagen läßt: *ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου.* Es ist so selbstverständlich, daß diese Worte nicht gesprochen sein können zu einer Zeit, wo Jesus noch nicht in Kapernaum aufgetreten war, daß also im Lukastexte an sich, noch ganz abgesehen von einem Vergleich mit Markus und Matthäus, eine schreiende Unstimmigkeit vorliegt, daß man, anstatt leichthin den Schluß zu machen, der Abschnitt Luk. 4, 16—30 sei nachträglich eingeschoben worden, sich die Frage hätte vorlegen sollen, wie denn Lukas zu dieser ganz unbegreiflichen Störung eines klaren Zusammenhangs gekommen sein könnte. Die Frage wird doppelt berechtigt erscheinen, wenn man beachtet, daß eine verwandte Perikope Matth. 13, 53—58; Mark. 6, 1—6 in den beiden ersten Evangelien an einer Stelle steht, wo ein Rückweis auf Wunderzeichen Jesu in Kapernaum ganz am Platze wäre; aber dort fehlt sie nun gerade bei Lukas. Dieses Fehlen in einem Zusammenhange, in dem Markus und Lukas durchweg miteinander gehen, muß in irgendwelcher Beziehung stehen zu dem Auftreten der Perikope Luk. 4, 16—30 an einer Stelle, wo sie die beiden anderen Evangelien nicht haben und wo sie einen chronologisch ganz unmöglichen Platz einnimmt.

Zunächst ist klar, daß sich die Perikope von Jesu Auftreten in Nazaret eng anschließt an diejenige Form der Darstellung, die als die ursprüngliche erwiesen worden ist: Jesus in der Taufe mit heiligem Geiste erfüllt (3, 22), von diesem durch die Zeit und Stätten der Versuchungen geleitet (4, 1. 5. 9), kommt in Kraft dieses Geistes nach Galiläa (4, 14). Dem Bewußtsein davon entspricht es, wenn Jesus in Nazaret die Worte Jes. 61, 1: *πνεῦμα κυρίου ἐπ' ἐμέ, οὗ εἵνεκεν ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς,* als jetzt erfüllt bezeichnet.

Nachdem Jesus seine Rede gehalten, heißt es V. 22: *καὶ πάντες ἐμαρτύρουν αὐτῷ καὶ ἐθαύμαζον ἐπὶ τοῖς λόγοις τῆς χάριτος τοῖς ἐκπορευομένοις ἐκ τοῦ στόματος αὐτοῦ*. Das kann doch wohl nur heißen, daß Jesu Rede von seinen Landsleuten mit vollem Beifall aufgenommen worden sei. Somit ist dieser Vorgang in Nazaret gedacht als ein konkretes Beispiel zu dem, was Luk. 4, 15 von Jesus als Prediger in Galiläa ganz allgemein bemerkt hatte: *δοξαζόμενος ὑπὸ πάντων*, und so tritt das Ereignis in Nazaret in Parallele zu Jesu Auftreten in der Synagoge zu Kapernaum Luk. 4, 32. 36. Soweit reiht sich die Perikope von Jesu Predigt in Nazaret vorzüglich in den Zusammenhang der gesamten Darstellung ein.

Aber von den Worten in V. 22 an: *καὶ ἔλεγον· οὐχὶ υἱός ἐστιν Ἰωσὴφ οὗτος*, tritt ein ganz neues Bild auf, das nicht bloß in den Zusammenhang des Ganzen nicht paßt, sondern die Perikope selbst in zwei disparate Teile zerreißt. An sich könnte ja freilich die Frage, ob der bewunderte Redner nicht Josephs Sohn sei, sehr wohl zu der vorher geschilderten Stimmung passen, obwohl man nach der Schilderung des Entzückens der Leute von Nazaret andere Worte hätte erwarten sollen als jene Frage nach der Herkunft Jesu. Der Vergleich mit Matth. 13, 55 f.; Mark. 6, 3 zeigt aber, daß dort wenigstens die Frage nach Jesu Familie im Sinne feindseliger Skepsis gehalten ist. Und solche Gesinnung nimmt Jesus bei seinen Landsleuten offenbar an, wenn er ihnen V. 23 sagt: *πάντως ἐρεῖτέ μοι τὴν παραβολὴν ταύτην· ἰατρέ, θεράπευσον σεαυτόν· ὅσα ἠκούσαμεν γενόμενα εἰς τὴν Καφαρναούμ, ποίησον καὶ ὧδε ἐν τῇ πατρίδι σου*. Dieses Wort setzt doch offenbar voraus, daß sich Jesus in einer kritischen Situation befunden haben muß, aus der er sich hätte retten können, wenn er sich hier der Wunderzeichen bedient hätte, die er in Kapernaum getan. Von einer derartigen kritischen Situation berichtet aber die erste Hälfte unserer Perikope das gerade Gegenteil, nämlich begeisterte Aufnahme Jesu von seiten seiner Landsleute. Das ganz unvorbereitet eintretende neue Bild wird fortgeführt durch Jesu Rede in V. 25—27, in der er seinen Landsleuten zu bedenken gibt, daß die Wunderzeichen eines Elia und Elisa nicht den nächstbeteiligten Israeliten, sondern der sidonischen Witwe in Sarepta und dem Syrer Nae-

man zuteil geworden seien. So wird es dabei bleiben, daß die Leute in Kapernaum seine Zeichen zu sehen bekommen, die in Nazaret aber leer ausgehen. Infolge dieser schroffen Zurückweisung seiner Landsleute schließt die Szene mit einem Mordversuch an Jesus, den er durch sein wunderbares Fortgehen vereitelt. Die Überraschung, die jeder Leser bei diesem Verlauf der Dinge empfindet, ist berechtigt. Die einleitende Bemerkung V. 15 sowie der erste Teil der Geschichte ließ etwas ganz anderes erwarten, und man kann um den Eindruck nicht herumkommen, daß hier zwei ganz heterogene Berichte zusammengefügt sind. Auf die Frage, wie der erste zu Ende gegangen sein könnte, bietet sich V. 24 zur Antwort dar, der sich an die vorhergehende Rede Jesu durch ein ganz unmotiviertes *εἶπεν δέ* als etwas Neues anschließt: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ.* Diese Äußerung erklärt nicht eine vorhergehende Unfreundlichkeit der Nazaretaner, sondern motiviert V. 31: *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ.* Weil Jesus wußte, daß es für seine Sache nicht gut wäre, wenn er in der Heimatstadt bliebe, begab er sich trotz der guten Aufnahme daselbst landab dem See zu nach Kapernaum.

Es hat also im Zusammenhange der von Lukas benutzten Tradition bei Beginn des Auftretens Jesu in Galiläa der Bericht von einer Predigt in Nazaret gestanden, der damit geendigt hat, daß Jesus mit Hinweis auf das Sprichwort von dem Propheten in der Heimat nach Kapernaum übergesiedelt ist. Mit dieser Geschichte hat der Verfasser des Lukasevangeliums eine andere verbunden, die von der Feindseligkeit der Nazaretaner gegen Jesus, der in seiner Heimat keine Wunder getan. Eine solche Geschichte findet sich Matth. 13, 53—58; Mark. 6, 1—6; aber sie ist nicht identisch mit dem, was Lukas bringt, sondern stellt eine andere Rezension dieser Erzählung dar, die Lukas aus unbekannter Überlieferung genommen hat. Was unerklärlich blieb, daß Lukas vor Jesu Auftreten in Kapernaum ein Ereignis stellen konnte, das dessen Wunder in Kapernaum voraussetzt, und nicht an die Stelle, wo es im Texte des Markus und Matthäus steht, begreift sich, wenn in seiner Vorlage an jener Stelle bereits eine Erzählung von Jesu Auftreten in Nazaret stand, die er nur in ungeschickter Weise weiter

ausgestaltete mit dem Berichte von Jesu Verwerfung in Nazaret, wozu ihm das Wort Jesu vom Propheten in der Heimat Anlaß gab. Seine schriftstellerische Kunst zeigt sich in keinem besonderen Lichte. Bemerkenswert ist, daß in Tatians Diatessaron die beiden disparaten Teile wieder geschieden sind[1].

Bei dieser Sachlage ist es nun auch nicht mehr schwierig anzunehmen, daß Markus den Inhalt der Predigt Jesu in Nazaret 1, 14 f. kurz zusammengefaßt hat zur Charakteristik seiner galiläischen Predigt überhaupt. Daß er sonst die Perikope nicht aufgenommen hat, wird sich wohl daraus erklären, daß er später über den Aufenthalt Jesu in Nazaret zu berichten gedachte, und zwar in einer für die Nazaretaner weniger günstigen Weise (6, 1—6). Hierüber wird an seinem Orte weiter zu handeln sein.

§ 11. Die Berufung der ersten Apostel.

Luk. 5, 1—11; Mark. 1, 16—20; Matth. 4, 18—22.

Matthäus, Markus und Lukas haben eine Perikope von der Berufung der ersten Apostel nicht bloß an verschiedenen Stellen stehen, jene vor, dieser nach Jesu Aufenthalt in Kapernaum, sondern bieten sie auch in sehr verschiedener Form, von der nicht ohne weiteres durchsichtig zu machen ist, wie die eine aus der anderen sich entwickelt hat. Bei Lukas liegt eine wesentlich den Petrus angehende Überlieferung vor, die derjenigen in Joh. 21, 1 ff. verwandt ist. Es fragt sich nun, ob Lukas die Erzählung bei Matthäus-Markus gestrichen und die seinige an einer späteren Stelle eingefügt hat, oder ob Markus-Matthäus die lukanische gestrichen und die ihre an einem früheren Orte eingefügt haben, oder ob Matthäus-Markus und Lukas unabhängig voneinander je eine besondere Rezension der Berufungsgeschichte an der ihnen passend erscheinenden Stelle der synoptischen Grundschrift eingefügt haben. In letzterem Falle würde man anzunehmen haben, daß die von ihnen benutzte synoptische Grundschrift jene Erzählung überhaupt nicht gehabt habe.

Die beiden ersten der genannten Möglichkeiten sind schon von vornherein deshalb unwahrscheinlich, weil man dann erwarten würde,

---

[1]) Vgl. A. Hjelt in Zahns Forschungen VII, 1, S. 72.

die Geschichte in allen drei Evangelien an derselben Stelle zu finden.

Daß dem Lukas ein Text vorgelegen haben könne, in dem die Berufungsgeschichte zwischen den Perikopen vom Auftreten Jesu in Nazaret und in Kapernaum gestanden, ist durch die bisherigen Untersuchungen ausgeschlossen, die herausgestellt haben, daß in der Grundschrift Jesus von Nazaret unmittelbar nach Kapernaum hinab gegangen ist. Daß aber ebensowenig an der Stelle von Luk. 5, 1—11 in der Grundschrift die Berufungsgeschichte gestanden haben kann, ist dadurch erwiesen, daß sie den offenbar ursprünglichen Textzusammenhang auf das grellste unterbricht. Luk. 4, 43 sagt Jesus denen, die ihn in Kapernaum zurückhalten wollen: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ;* auf dieses Wort weist 5, 12 direkt zurück: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων.* Es unterbricht also die Geschichte vom Fischzug des Petrus den ursprünglichen Zusammenhang auf das unbarmherzigste. Die ganze Stärke der Unstimmigkeit, die wieder dem schriftstellerischen Talent des Lukas kein gutes Zeugnis ausstellt, wird freilich erst später bei Untersuchung von 4, 44 herausgestellt werden können.

Somit bleibt also nur die dritte Möglichkeit übrig, daß in der synoptischen Grundschrift überhaupt nichts von einer Berufung der ersten vier (bzw. drei) Apostel zu lesen gewesen ist. Diese Vermutung wird bestärkt durch die Perikope von der Berufung der zwölf Apostel Luk. 6, 12—16. Hier heißt es V. 13: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡμέρα, προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν.* Danach hat Jesus damals erst aus der Schar seiner Jünger zwölf zu Aposteln erwählt. Das ist so berichtet, als ob vorher noch nicht erzählt worden wäre, daß er früher bereits ein Drittel bzw. Viertel dieser Schar zu Menschenfischern berufen hätte. Auch in Mark. 3, 13 f. ist die Vorstellung wesentlich die gleiche. Nur Matthäus berichtet nicht von einer Wahl der Zwölfe, sondern nennt deren Namen, als es sich darum handelt, sie auszusenden. Es liegt kein Grund zur Annahme vor, daß die Berufungsgeschichte der ersten Apostel in der synoptischen Grundschrift gestanden habe, zumal da sie ohne alle Konsequenzen bleibt. Nirgends wird berichtet, daß Jesus mit diesen vier oder drei

Aposteln umhergezogen sei, abgesehen vom Aufenthalt in Kapernaum, dessen entsprechende Stellen weiter unten gewürdigt werden sollen.

Wie erklärt es sich nun aber, daß Matthäus-Markus die Berufungsgeschichte an einer früheren Stelle haben als Lukas? Wenn letzterer die Geschichte einfügt, nachdem Jesus Kapernaum verlassen hat mit der Motivierung, daß er in anderen Städten vom Reiche Gottes predigen müsse, so geht daraus zum mindesten hervor, daß er nicht der Meinung gewesen sein kann, Petrus und Genossen hätten ihre Heimat gerade in Kapernaum gehabt. Nach Joh. 1, 44 stammte Petrus aus Bethsaida in der Nähe der Mündung des Jordan in den galiläischen See. Das wird wohl die Meinung des Lukas gewesen sein.

Eine andere Ansicht ist es gewesen, welche die Einfügung der Berufungsgeschichte in die Gegend von Kapernaum verlegt hat. Die Geschichte vom Auftreten Jesu in Kapernaum hängt bei Markus im Unterschied von Lukas sehr bemerkbar mit der Perikope von der Berufung der vier ersten Apostel zusammen. Im Unterschied von Lukas 4, 31: *καὶ κατῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, heißt es Mark. 1, 21: *καὶ εἰσπορεύονται εἰς Καφαρναούμ*. Also nach Lukas kommt Jesus allein von Nazaret nach Kapernaum hinab, nach Markus geht er mit den vier Aposteln in die Stadt hinein. Dieselbe Differenz findet sich zwischen Luk. 4, 38: *ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς εἰσῆλθεν εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος*, und Mark. 1, 29: *καὶ εὐθὺς ἐκ τῆς συναγωγῆς ἐξελθόντες ἦλθον εἰς τὴν οἰκίαν Σίμωνος καὶ Ἀνδρέου μετὰ Ἰακώβου καὶ Ἰωάννου*. Dort bricht Jesus allein von der Synagoge auf und kommt in das Haus Simons; hier ist er es wieder mit den Aposteln, deren vier Namen ausdrücklich erwähnt werden — freilich in sehr ungeschickter Weise, sofern Simon und Andreas als Hausbesitzer, Jakobus und Johannes als Jesu Begleiter charakterisiert werden. Liest man den Lukastext für sich, so liegt kein Grund vor, in dem Hausbesitzer Simon zu Kapernaum den Apostel Petrus zu sehen. Der Simon, der 6, 14 an der Spitze des Apostelkatalogs erscheint, wird ebenso wie in den Parallelstellen Mark. 3, 16; Matth. 10, 2 als Simon mit dem Zunamen Petrus charakterisiert. Dagegen erscheint in der Perikope von der großen Sünderin Luk. 7, 40. 43. 44 ein Hausbesitzer mit Namen Simon, bei dem Jesus zu Gaste gebeten ist. Eine Ortsangabe

fehlt; daß die Geschichte in Kapernaum spielt, ist nicht ausgeschlossen. Lukas hat in dem Simon 4, 38 den Apostel offenbar nicht gesehen, denn sonst würde er die Geschichte von seiner Berufung nicht gerade von Kapernaum fortgerückt und unter den Leuten, die dem allein von Kapernaum Weichenden nachgelaufen sind, nicht 4, 42 die *ὄχλοι*, sondern wie Mark. 1, 36 den *Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ*, das heißt Andreas, Jakobus und Johannes, verstanden haben. Aber freilich, auch hier zeigt die Darstellung bei Markus alle Kennzeichen späterer Überlieferung. Wenn Jesus sich die vier Apostel erwählt, wie kann er dann ohne sie den Zudringlichkeiten der Hilfesuchenden in Kapernaum entfliehen? Wenn er sie aber zunächst in ihrer Heimat lassen wollte, wie kann er ihnen dann 1, 38 sagen: *ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα κἀκεῖ κηρύξω*, wo es bei Luk. 4, 43 heißt: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*? Aus alledem ergibt sich, daß Markus den Bericht vom Aufenthalte Jesu in Kapernaum dahin mißverstanden hat, daß er den Ort als die Heimat des Simon Petrus angesehen hat. Diesem Mißverständnis verdankt die Perikope von der Berufung der vier ersten Apostel ihre Stellung vor der Erzählung von Jesu Aufenthalt in Kapernaum: Jesus, am galiläischen Meere wandelnd, wird von den hier gewonnenen Aposteln in ihre Stadt geführt. Matthäus beruht offenbar auf dem Mißverständnis des Markus. Wie er schon in der Berufungsgeschichte 4, 18 den Simon als *τὸν λεγόμενον Πέτρον* eingeführt hatte, so ersetzt er in der Geschichte von der Heilung der Schwiegermutter den Namen *Σίμων* ohne weiteres durch *Πέτρος*. Da aber bei ihm die Berufungsgeschichte von jener Erzählung weit abgerückt worden ist, so läßt er die drei anderen von Markus so ungeschickt eingeflickten Namen wieder fallen, wie er denn auch Jesus im Singular eintreten läßt. Erklärten sich diese Änderungen nicht daraus, daß die Heilung der Schwiegermutter bei Matthäus hinter der Geschichte von der Heilung des Aussätzigen steht (8, 1—4), so könnte man auf den Gedanken kommen, Matthäus repräsentiere hier eine ältere Form des Textes als Markus.

Was nun die beiden Berufungsgeschichten an sich betrifft, die der synoptischen Grundschrift nicht angehören, so ist die von Markus-Matthäus sehr schablonenhaft; nichts anderes als das in Geschichte

übertragene erste Drittel des Apostelkatalogs. „Mit einem Schlage werden die vier Fischer aus ihrem Gewerbe, dem sie eben obliegen, von einem am See auftauchenden Unbekannten herausgerissen". (Wellhausen.) Diesen Bericht zu einer kritischen Operationsbasis etwa gegen Joh. 1 zu machen, ist kein Zeichen besonderer kritischer Schärfe.

Anders liegt die Sache bei Luk. 5, 1—11, wo Petrus Jesum vorher schon kennt und dann durch den wunderbaren Fischzug vollends für die Apostelttätigkeit gewonnen wird. Dazu kommt, daß die Berufung zum Apostel in der lukanischen Perikope ursprünglich offenbar dem Petrus allein gilt. Er allein wird V. 3 von den Fischern genannt; zwischen Jesus und ihm allein spielt sich die Geschichte V. 3—9 ab. Gänzlich unvorbereitet schließt sich dann an V. 9: *θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων, ᾗ συνέλαβον*, das Auftreten der Zebedäussöhne an V. 10: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι*. Daß diese als eine neue Gruppe zu den in V. 9 Genannten hinzugefügt werden, zeigt deutlich, daß sie nicht organisch mit dem Ganzen verbunden sind. Sie wären sonst wie in Joh. 21, 2 gleich zu Anfang genannt worden. Wie wenig V. 10a mit dem Ganzen zusammenhängt, zeigt sich darin, daß sich in V. 10b Jesus nur an Simon wendet: *καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς, μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν*. Also hier handelt es sich gerade wie in Joh. 21, 15 ff. lediglich um die Berufung des Petrus. Daran schließt sich dann allerdings V. 11 schlecht an: *καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν, ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ*. Danach wäre, obwohl nur Petrus von Jesus angeredet worden war, seine ganze Gesellschaft Jesu nachgefolgt. Wie V. 10a, so wird auch V. 11 von Lukas aus einer anderen Überlieferung dieses Ereignisses herübergenommen worden sein. Dieses kann jedenfalls die in Matthäus-Markus nicht gewesen sein. Denn einesteils wird dort Andreas genannt, der in Luk. 5 fehlt; andererseits gehören dort die Zebedäiden nicht zu denjenigen, die zugleich mit Petrus in die Nachfolge Jesu eintreten, sondern Jesu Begegnung mit ihnen wird bei beiden Evangelisten ausdrücklich von der vorangehenden mit Petrus und Andreas unterschieden. Es liegen hier also zwei voneinander unabhängige Berichte vor,

die von Markus-Matthäus und Lukas je an die ihnen passend scheinende Stelle der Grundschrift eingefügt worden sind.

§ 12. Jesu Tätigkeit in Kapernaum.

Luk. 4, 31—41; Mark. 1, 21—34; Matth. 7, 28. 29; 8, 14—17.

Von dieser Perikope an beginnt das bis Kap. 14 vorhandene Abweichen der Ordnung des Matthäus von der des Markus und Lukas. Daß letztere, und nicht Matthäus, sich an die Reihenfolge der synoptischen Grundschrift gehalten haben, spreche ich zunächst als eine Behauptung aus, für die durch die folgenden Untersuchungen indirekt der Beweis geführt werden wird.

Durch den Einschub der Perikope von der Berufung der ersten Apostel ist der ganze Abschnitt über Jesu Tätigkeit bei Markus (und Matthäus) beeinflußt worden. Es hat sich das bereits darin gezeigt, daß bei Markus (Matthäus) aus dem Simon in Kapernaum das doppelte Brüderpaar an der Spitze der Apostel geworden ist. — Wenn Markus statt *εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας* bei Lukas bloß *εἰς Καφαρναούμ* hat, so versteht sich das sehr einfach daraus, daß bei ihm dem Hineingehen in die Stadt ein *παράγειν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας* vorausging, wo Jesus die Leute fand, die in Kapernaum ihre Wohnung hatten. Daneben besteht natürlich auch die Möglichkeit, daß die Näherbestimmung erst von Lukas zur Orientierung seines in Galiläa nicht bekannten Lesers hinzugefügt worden ist.

Am wichtigsten ist die zwischen Markus und Lukas bestehende Differenz, daß jener nur von einem in Kapernaum zugebrachten Tage redet, während Lukas in Konsequenz dessen, was er über Jesu Abschied von Nazaret, wo er nur an einem Sabbat gepredigt hat, berichtet, von einem längeren Aufenthalt in Kapernaum zu berichten weiß. Es ergibt sich letzteres nicht bloß aus der Logik des Zusammenhangs, sondern auch aus dem in sich abgeschlossenen Abschnitt Luk. 4, 31. 32, falls man ihn nicht durch voreiliges Hereinziehen der Markusparallele in falsche Beleuchtung rückt. Hierauf weist das *ἦν διδάσκων* im Vergleich zu dem *ἐδίδασκεν* bei Markus hin; nicht minder das *ἐν τοῖς σάββασιν* im Vergleich zu Luk. 4, 16: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων*. Die Meinung, Lukas sei auf die Ansicht von einer längeren Predigttätigkeit Jesu in Kapernaum durch

übertragene erste Drittel des Apostelkatalogs. „Mit einem Schlage werden die vier Fischer aus ihrem Gewerbe, dem sie eben obliegen, von einem am See auftauchenden Unbekannten herausgerissen". (Wellhausen.) Diesen Bericht zu einer kritischen Operationsbasis etwa gegen Joh. 1 zu machen, ist kein Zeichen besonderer kritischer Schärfe.

Anders liegt die Sache bei Luk. 5, 1—11, wo Petrus Jesum vorher schon kennt und dann durch den wunderbaren Fischzug vollends für die Aposteltätigkeit gewonnen wird. Dazu kommt, daß die Berufung zum Apostel in der lukanischen Perikope ursprünglich offenbar dem Petrus allein gilt. Er allein wird V. 3 von den Fischern genannt; zwischen Jesus und ihm allein spielt sich die Geschichte V. 3—9 ab. Gänzlich unvorbereitet schließt sich dann an V. 9: *θάμβος γὰρ περιέσχεν αὐτὸν καὶ πάντας τοὺς σὺν αὐτῷ ἐπὶ τῇ ἄγρᾳ τῶν ἰχθύων, ᾗ συνέλαβον*, das Auftreten der Zebedäussöhne an V. 10: *ὁμοίως δὲ καὶ Ἰάκωβον καὶ Ἰωάννην υἱοὺς Ζεβεδαίου, οἳ ἦσαν κοινωνοὶ τῷ Σίμωνι*. Daß diese als eine neue Gruppe zu den in V. 9 Genannten hinzugefügt werden, zeigt deutlich, daß sie nicht organisch mit dem Ganzen verbunden sind. Sie wären sonst wie in Joh. 21, 2 gleich zu Anfang genannt worden. Wie wenig V. 10a mit dem Ganzen zusammenhängt, zeigt sich darin, daß sich in V. 10b Jesus nur an Simon wendet: *καὶ εἶπεν πρὸς τὸν Σίμωνα ὁ Ἰησοῦς, μὴ φοβοῦ· ἀπὸ τοῦ νῦν ἀνθρώπους ἔσῃ ζωγρῶν*. Also hier handelt es sich gerade wie in Joh. 21, 15ff. lediglich um die Berufung des Petrus. Daran schließt sich dann allerdings V. 11 schlecht an: *καὶ καταγαγόντες τὰ πλοῖα ἐπὶ τὴν γῆν, ἀφέντες πάντα ἠκολούθησαν αὐτῷ*. Danach wäre, obwohl nur Petrus von Jesus angeredet worden war, seine ganze Gesellschaft Jesu nachgefolgt. Wie V. 10a, so wird auch V. 11 von Lukas aus einer anderen Überlieferung dieses Ereignisses herübergenommen worden sein. Dieses kann jedenfalls die in Matthäus-Markus nicht gewesen sein. Denn einesteils wird dort Andreas genannt, der in Luk. 5 fehlt; andererseits gehören dort die Zebedäiden nicht zu denjenigen, die zugleich mit Petrus in die Nachfolge Jesu eintreten, sondern Jesu Begegnung mit ihnen wird bei beiden Evangelisten ausdrücklich von der vorangehenden mit Petrus und Andreas unterschieden. Es liegen hier also zwei voneinander unabhängige Berichte vor,

die von Markus-Matthäus und Lukas je an die ihnen passend scheinende Stelle der Grundschrift eingefügt worden sind.

§ 12. Jesu Tätigkeit in Kapernaum.

Luk. 4, 31—41; Mark. 1, 21—34; Matth. 7, 28. 29; 8, 14—17.

Von dieser Perikope an beginnt das bis Kap. 14 vorhandene Abweichen der Ordnung des Matthäus von der des Markus und Lukas. Daß letztere, und nicht Matthäus, sich an die Reihenfolge der synoptischen Grundschrift gehalten haben, spreche ich zunächst als eine Behauptung aus, für die durch die folgenden Untersuchungen indirekt der Beweis geführt werden wird.

Durch den Einschub der Perikope von der Berufung der ersten Apostel ist der ganze Abschnitt über Jesu Tätigkeit bei Markus (und Matthäus) beeinflußt worden. Es hat sich das bereits darin gezeigt, daß bei Markus (Matthäus) aus dem Simon in Kapernaum das doppelte Brüderpaar an der Spitze der Apostel geworden ist. — Wenn Markus statt *εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας* bei Lukas bloß *εἰς Καφαρναούμ* hat, so versteht sich das sehr einfach daraus, daß bei ihm dem Hineingehen in die Stadt ein *παράγειν παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας* vorausging, wo Jesus die Leute fand, die in Kapernaum ihre Wohnung hatten. Daneben besteht natürlich auch die Möglichkeit, daß die Näherbestimmung erst von Lukas zur Orientierung seines in Galiläa nicht bekannten Lesers hinzugefügt worden ist.

Am wichtigsten ist die zwischen Markus und Lukas bestehende Differenz, daß jener nur von e i n e m in Kapernaum zugebrachten Tage redet, während Lukas in Konsequenz dessen, was er über Jesu Abschied von Nazaret, wo er nur an e i n e m Sabbat gepredigt hat, berichtet, von einem längeren Aufenthalt in Kapernaum zu berichten weiß. Es ergibt sich letzteres nicht bloß aus der Logik des Zusammenhangs, sondern auch aus dem in sich abgeschlossenen Abschnitt Luk. 4, 31. 32, falls man ihn nicht durch voreiliges Hereinziehen der Markusparallele in falsche Beleuchtung rückt. Hierauf weist das *ἦν διδάσκων* im Vergleich zu dem *ἐδίδασκεν* bei Markus hin; nicht minder das *ἐν τοῖς σάββασιν* im Vergleich zu Luk. 4, 16: *ἐν τῇ ἡμέρᾳ τῶν σαββάτων*. Die Meinung, Lukas sei auf die Ansicht von einer längeren Predigttätigkeit Jesu in Kapernaum durch

Mißverständnis des Plurals τοῖς σάββασιν in Mark. 1, 21 gekommen, beachtet nicht, daß Lukas, wie schon aus 4, 16 erhellt, über den Pluralgebrauch von σάββατον sehr wohl unterrichtet ist. Ein Mißverständnis könnte also nur als ein solches des Zusammenhanges nachgewiesen werden. Die bisherigen Untersuchungen haben erwiesen, daß bei Lukas das ursprüngliche Gefüge der Ereignisse besser erhalten worden ist als bei dem die Nazaretepisode streifenden und die Berufungsgeschichte einschaltenden Markus. An sich könnte man die Worte des Markus τοῖς σάββασιν ἐδίδασκεν εἰς τὴν συναγωγήν, auch von einem längeren Aufenthalte Jesu in Kapernaum verstehen, vgl. Luk. 4, 15. Aber das wird dadurch ausgeschlossen, daß bei Markus 1, 23 an die Synagogenpredigt mit εὐθύς die Heilung eines Dämonischen angeschlossen wird und daran wieder in V. 29 die Heilung der Schwiegermutter des Simon. Außerdem schließt sich der Bericht von Jesu Auftreten in der Synagoge Mark. 1, 21 mit εὐθύς eng an den von der Nachfolge der Zebedäiden an, wie dieser in V. 20 an den von ihrer Berufung (vgl. denselben Fall in V. 18). So sind die beiden Berufungsgeschichten mit der von Jesu Aufenthalt in Kapernaum zu dem Bilde eines Tages bei Markus zusammengeschlossen. Die Behauptung, daß Jesus nicht an dem Tage der Jüngerberufung, sondern erst am nächst einfallenden Sabbat die Synagoge betreten habe, hat zu ihrem Grund nichts anderes als die an sich ja einleuchtende Erwägung, daß andernfalls die Jünger am Sabbat gearbeitet hätten. Dieser Schluß ist aber nur ein weiterer Grund für die Ansicht, daß die Berufungsgeschichte erst später in einen fertigen Zusammenhang eingeschoben worden ist, ohnedaß sich der Evangelist der Konsequenzen davon bewußt geworden ist. Wäre es nicht des Evangelisten Meinung gewesen, daß sich an Jesu und seiner Jünger Eintritt in Kapernaum sofort die Predigt in der Synagoge angeschlossen hätte, würde er ihn vorher, und nicht nachher, von den berufenen Jüngern in das Haus des Simon haben führen lassen. Schon darin erkennt man, daß auf seiten des Markus ein Mißverständnis vorliegt, daß die beiden adverbialen Näherbestimmungen εὐθύς und τοῖς σάββασιν sich stoßen. Das εὐθύς ist eben in einen Satz geschoben worden, in dem schon eine andere Zeitangabe stand.

Ein weiteres Zeichen dafür, daß bei Lukas die älteste Textform vorliegt, erkennt man daran, daß es nur bei ihm begreiflich ist, weshalb nach dem Bericht über Jesu *διδάσκειν* in V. 32 ein Urteil abgegeben wird über seine Lehrweise und deren Erfolg: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν λόγος αὐτοῦ.* Diesem entspricht ein gleiches über den Eindruck seiner Dämonenaustreibung V. 36: *καὶ ἐγένετο θάμβος ἐπὶ πάντας, καὶ συνελάλουν πρὸς ἀλλήλους λέγοντες· τίς ὁ λόγος οὗτος, ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ καὶ δυνάμει ἐπιτάσσει τοῖς ἀκαθάρτοις πνεύμασι καὶ ἐξέρχονται;* Fiele beides in einen Zeitpunkt zusammen und schlösse das Wunder sich sofort an die Predigt an, so würde man es verstehen, daß der Erzähler an derselben Stelle von der Verwunderung über Jesu Lehre und über seine Beherrschung der Dämonen spräche. So ists tatsächlich der Fall in Mark. 1, 27, wo die Leute sagen: *τί ἐστιν τοῦτο; διδαχὴ καινὴ κατ' ἐξουσίαν· καὶ τοῖς πνεύμασι τοῖς ἀκαθάρτοις ἐπιτάσσει, καὶ ὑπακούουσιν αὐτῷ.* Aber außerdem hat nun Markus nach dem Bericht von der Predigt Jesu V. 22 noch die Bemerkung: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων, καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.* Das ist ein sehr deutliches Zeugnis gegen die Auffassung des Markus, wonach Predigt und Heilung des Dämonischen in dieselbe Stunde fällt.

Die Behauptung, Lukas habe aus Mark. 1, 22 die Schlußworte: *καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς*, getilgt, da seinen Lesern die Schriftgelehrten zum Vergleich nicht vertraut gewesen seien, ist vollends unhaltbar. Von unsrer Stelle abgesehen, werden die *γραμματεῖς* bei Markus nicht früher eingeführt als bei Lukas (vgl. Mark. 2, 6; Luk. 5, 21). Ein Vergleich mit den Schriftgelehrten ist durch den Zusammenhang überhaupt nicht motiviert, sondern nur durch Reflexion auf spätere Erzählungen. Fällt der Vergleich mit den Schriftgelehrten ganz aus dem Zusammenhang heraus, so entspricht dagegen die Charakteristik der Rede Jesu als der eines Mannes, der Vollmacht besitzt, ganz dem bei Markus fehlenden Berichte von Jesu Predigt in Nazaret 4, 16 ff.

Den Bericht über Jesu Tätigkeit in der Synagoge schließt Lukas V. 37 ab mit der Bemerkung: *καὶ ἐξεπορεύετο ἦχος περὶ αὐτοῦ εἰς πάντα τόπον τῆς περιχώρου.* Diese bezieht sich natürlich ebenso auf

Jesu Predigt wie auf das Wunder der Dämonenaustreibung. Sie kann nur dann die Stelle mitten in den Wunderberichten erhalten haben, wenn der Verfasser einen Abstand zwischen den Ereignissen in der Synagoge und den folgenden Wundern markieren wollte, die doch gewiß an sich ebensosehr geeignet waren, im ganzen Umkreis von Kapernaum verbreitet zu werden (vgl. Luk. 4, 23). Somit werden die Ereignisse in der Synagoge abgegrenzt gegen den Bericht in 4, 38—41 von den Ereignissen am letzten Tage des Aufenthaltes Jesu in Kapernaum. Bei Markus ist diese Abgrenzung ebenso wie die von Luk. 4, 32 verwischt, soweit es bei wesentlicher Beibehaltung des Textes möglich war. In V. 28 (*καὶ ἐξῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εὐθὺς πανταχοῦ εἰς ὅλην τὴν περίχωρον τῆς Γαλιλαίας*) wird, trotzdem die Ausdehnung der Kunde von Jesu Werken über den Umfang des Parallelberichtes nach Luk. 4, 14 erweitert worden ist, durch *εὐθύς* in den Rahmen des einen Tages in Kapernaum hineingezwängt, über den es natürlich hinausgreift. Und ebenso wird wieder das Ereignis im Hause des Simon durch *εὐθύς* eng mit dem Vorhergehenden verknüpft. Bei der Erkenntnis, daß das Haus Simons nicht das des Petrus ist, von dem man allerdings erwarten müßte, daß Jesus es unmittelbar nach seiner Ankunft in Kapernaum betreten habe, liegt kein Grund vor, Luk. 4, 38 *ἀναστὰς δὲ ἀπὸ τῆς συναγωγῆς* anders aufzufassen, als daß sich das im folgenden Berichtete ereignet habe, als Jesus die Synagoge, wo er sich jeden Sabbat aufzuhalten pflegte, verlassen hatte. Der Grund zu dieser Einkehr wird ebensowenig genannt wie in ähnlichen Fällen, wo es als selbstverständlich angesehen wird, daß Jesus von dem Hausbesitzer eingeladen ist. So ist ja doch auch die Auffassung in den Parallelberichten, wo die Einladung natürlich von Petrus ausgegangen gedacht ist. Wie die Ungeneigtheit, im Lukastexte eine bessere Überlieferung zu finden als bei Markus und Matthäus, zu den merkwürdigsten Schlüssen verleitet, kann man z. B. darin sehen, daß der Plural *ἠρώτησαν αὐτὸν περὶ αὐτῆς* und *ἀναστᾶσα διηκόνει αὐτοῖς* als eine unbesonnene Herübernahme des Markustextes beurteilt wird, in dem Jesus mit vier Aposteln das Haus betritt, während er bei Lukas allein erscheint. Allein auch wenn Jesus allein kam, so gab es doch in dem Hause Personen, die für die Kranke bitten konnten, in erster Linie Simon und sein

Weib. Und wenn die Geheilte sofort imstande war, bei Tische aufzuwarten, so wird man doch wohl annehmen dürfen, daß mindestens Simon mit Jesus gespeist habe, und das dürfte zur Erklärung des διηκόνει αὐτοῖς genügen.

Es entspricht ganz dem, was der Text des Lukas über das Haus Simons erzählt hat, wenn nach dem Berichte von der Bedienung Jesu und seiner Tischgenossen durch die Geheilte weder des Hauses noch seines Besitzers weiter gedacht wird. Schon S. 55 ist darauf hingewiesen worden, daß nach Jesu Fortgang von Kapernaum Luk. 4, 42 nur die ὄχλοι genannt werden, die Jesu nachgezogen seien, während es Mark. 1, 36 heißt: Σίμων καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ. Auf derselben Linie liegt es, daß Lukas von den Krankenheilungen, die Jesus am Abend vorgenommen, nicht bemerklich macht, daß sie in oder vor dem Logis Jesu bei Simon stattgefunden hätten. Anders Mark. 1, 33: καὶ ἦν ὅλη ἡ πόλις ἐπισυνηγμένη πρὸς τὴν θύραν. Daß es nur Kranke aus der Stadt, von deren Gesundheitszustand man dann nicht den besten Eindruck bekommt, gewesen sind, die man zu Jesus brachte, steht im Zusammenhange mit der Vorstellung des Markus, daß Jesus nur einen Tag in Kapernaum zugebracht hat. Die allgemeinere Wendung in Luk. 4, 40 läßt die Vorstellung zu, daß diese Krankenversammlung veranlaßt worden sei durch das Gerücht, das von Jesu Tätigkeit in die Umgegend von Kapernaum gedrungen war (vgl. 4, 37). An Stellen wie Matth. 4, 24: Mark. 3, 8 liegt ein solcher Konnex vor. Mit Recht hat man darauf hingewiesen, daß die Menge vor Jesu Haus ein dem Markus eigentümlicher Zug sei; vgl. 1, 33; 2, 2; 3, 20 (6, 30f.). An unsrer Stelle hängt er offenbar zusammen mit dem Mißverständnis des Namens Simon von seiten des Markus. Überdies legt das Fehlen der Bemerkung Mark. 1, 33 bei Lukas wie Matthäus die Vermutung nahe, daß sie erst der letzten Redaktion des Markus angehöre.

Charakteristisch für die durchgehende Differenz zwischen Markus und Lukas in der Auffassung der Kapernaumgeschichte ist auch die vielbesprochene Zeitangabe für die Krankenheilungen am Abend.

Matth. 8, 16	Mark. 1, 32	Luk. 4, 40
ὀψίας δὲ γενομένης	ὀψίας δὲ γενομένης, ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος	δύνοντος δὲ τοῦ ἡλίου

Der Hinweis auf den Sonnenuntergang motiviert bei Markus und Lukas das späte Erscheinen der Krankenträger, da es ja Sabbat war. Bei Matthäus, der überhaupt nicht bemerklich macht, daß diese Ereignisse am Sabbat stattgefunden, genügt die Bemerkung, daß es spät am Tage gewesen sei. Begnügt sich nun Markus nicht mit ὅτε ἔδυ ὁ ἥλιος, so liegt es ihm daran, zu betonen, daß Jesus bis späthin in Tätigkeit gewesen, wie er in gleicher Absicht 1, 35 bemerkt: καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστάς, wo sich Lukas 4, 42 mit einem einfachen γενομένης δὲ ἡμέρας ἐξελθών begnügt. Jene Betonung hängt aber damit zusammen, daß er alle Ereignisse von der Berufung der Apostel an bis zu den massenhaften Krankenheilungen in einen Tag zusammendrängt. Diese Vorstellung beruht aber auf einer Umgestaltung der ältesten Überlieferung; mithin kann sich die Textform in 1, 32 nicht gegen Lukas behaupten, zumal jene Häufung der Zeitvorstellungen, wenn man sie als stilistische Eigentümlichkeit des Markus hinstellt, damit doch noch nicht das Kennzeichen der Ursprünglichkeit besitzt.

Eng mit der Verschiedenheit der Zeitangabe hängt die sehr eigentümliche Verschiedenheit in der Darstellung der Krankengruppen zusammen. Im Anschluß an die Bemerkung, daß die Sonne untergegangen sei, schließt Lukas den Bericht, daß alle diejenigen, die bettlägerige Kranke (so wie die Schwiegermutter des Simon) gehabt, diese zu Jesus getragen hätten, von dem sie durch Handauflegung geheilt worden wären (V. 40). An diesen Bericht von der Heilung schließt sich sofort der vom Ausfahren von Dämonen, ohnedaß vorher der Dämonischen gedacht gewesen wäre. Das erklärt sich ja leicht daraus, daß diese Leute nicht zu Jesus hinausgetragen zu werden brauchten, daß sie vielmehr wie der Dämonische in der Synagoge Jesum mit Schreien anfielen. So ist der lukanische Text in sich durchaus vollkommen und verständlich. Markus (V. 32) scheidet gleich zu Anfang die Kranken in die κακῶς ἔχοντες und δαιμονιζόμενοι, ohne zu bedenken, daß das φέρειν bei letzteren garnicht in Frage kommt. Nachdem er sodann seine Bemerkung über die Versammlung der ganzen Stadt vor Jesu Tür eingeschaltet hat, folgt zuerst in reinlicher Ordnung die Heilung der Kranken und sodann das Austreiben der Dämonen, wobei der Bericht über ihr Schreien und dessen Verbot durch Jesus gekürzt

wird, was sich leicht rechtfertigt durch die Erwägung, daß hiervon bereits bei der Heilung in der Synagoge die Rede gewesen war, und daß es Markus später 3, 11 in einer entsprechenden Schilderung noch einmal verwandt hat. — Die Darstellung des Matthäus kann nach diesen Ausführungen nur auf die des Markus zurückgeführt werden. Auch sie hat die saubere Teilung der beiden Gruppen von Kranken, aber in umgekehrter Ordnung, zuerst die δαιμονιζόμενοι, von denen — gerade umgekehrt wie bei Lukas! — allein berichtet wird, daß sie zu Jesus hingebracht worden seien; erst an zweiter Stelle heißt es, daß Jesus die κακῶς ἔχοντες geheilt habe, da er an diese Gruppe allein das Reflexionszitat Jes. 53, 4 anschließen konnte, mit dem er den Abschnitt abrunden wollte.

Aus der verschiedenen Art, wie die Heilung vermittelt gedacht wird, läßt sich irgendein sicherer Schluß für größere oder geringere Ursprünglichkeit nicht machen. Bei der Schwiegermutter des Simon ergreift Jesus nach Markus und Matthäus die Hand der Kranken, wie das bei der Tochter des Jair von allen drei Evangelisten berichtet wird (vgl. Matth. 9, 25; Mark. 5, 41; Luk. 8, 54); nach Lukas dagegen neigt er sich über sie und bedroht das wohl als Dämon angesehene Fieber: jedenfalls eine Vorstellung, die eigenartig in den Krankenberichten der Evangelien dasteht. Bei den Kranken am Abend wird nur bei Lukas der Vermittelung durch Auflegen der Hände gedacht, wie das sonst auch bei Matthäus (19, 15) und Markus (5, 23; 6, 5; 7, 32; 8, 23. 25; 10, 16) der Fall ist.

§ 13. Jesu Fortgang von Kapernaum.

Luk. 4, 42. 43; Mark. 1, 35—38.

Der Fortgang Jesu von Kapernaum wird bei Markus und Lukas in charakteristisch verschiedener Weise dargestellt. Nach Luk. 4, 42 verläßt Jesus, von dessen Einlogiertsein in einem bestimmten Hause dieser Evangelist überhaupt nichts berichtet hat, bei Tagesanbruch die Stadt, ohnedaß bemerkt wird, daß dieser Fortgang heimlich oder eilig gewesen sei: γενομένης δὲ ἡμέρας ἐξελθών. Die Volkshaufen, die ihm ihre Kranken gebracht hatten, suchen ihn — καὶ οἱ ὄχλοι ἐπεζήτουν αὐτόν —, und als sie ihn auf seinem Wege erreicht haben, halten sie ihn fest, daß er sie nicht verlasse — καὶ ἦλθον ἕως αὐτοῦ καὶ κατεῖχον αὐτὸν τοῦ μὴ πορεύεσθαι ἀπ'

αὐτῶν. Ganz anders Markus! Jesus, der nur einen Tag vom Morgen früh bis Abend spät in Kapernaum geweilt hat, verläßt in der Frühe des anderen Morgens noch bei nächtlichem Dunkel heimlich und allein das Haus, in dem er mit seinen vier ersten Aposteln gewohnt hat — *καὶ πρωῒ ἔννυχα λίαν ἀναστὰς ἐξῆλθεν*. Die Apostel aber, nachdem sie Jesu Flucht bemerkt haben, eilen ihm nach — *καὶ κατεδίωξεν αὐτὸν Σιμὼν καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ* — und verkünden ihm, als sie ihn gefunden, daß die Volksmenge ihn suche — *καὶ εὗρον αὐτόν, καὶ λέγουσιν αὐτῷ ὅτι πάντες ζητοῦσίν σε*. Jesus läßt es nicht dazu kommen, daß das Volk ihn trifft, sondern ruft den Jüngern zu, sich mit ihm fortzubegeben.

Die Beurteilung des Quellenwertes dieser beiden Abschnitte hängt ganz ab von der des Berichts über Jesu Tätigkeit in Kapernaum. Ist dort nachgewiesen worden, daß die Markusdarstellung der des Lukas unterlegen ist, so gilt das auch von dem Bericht über Jesu Fortgang. Das gilt auch von der Wendung Luk. 4, 42: *ἐπορεύθη εἰς ἔρημον τόπον*, in Vergleich mit Mark. 1, 35: *ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον, κἀκεῖ προσηύχετο*. Von der Motivierung des Aufbruchs Jesu durch sein Bedürfnis zu beten, weiß gerade Lukas, der doch sonst besonders oft auf das Gebet Jesu hinweist, an unsrer Stelle nichts. Da es der Mehrheit der Kritiker von vornherein feststeht, daß Lukas gegen Markus im Unrecht sein müsse, so wagen sie die Erklärung, daß Lukas das Gebet, das er schon 3, 21 verwandt, sich diesesmal auf 5, 16 verspart habe. Mit dieser Entdeckung läßt sich schwerlich Eindruck machen, zumal da im weiteren Verlauf des Berichts ein ganz anderer Grund für den Fortgang Jesu von Kapernaum angegeben wird, nämlich seine Absicht, anderswo zu predigen. Von hier gesehen wird allerdings nicht bloß der bei Lukas fehlende Hinweis auf das Gebet Jesu problematisch, sondern auch der bei ihm vorhandene *ἔρημος τόπος*.. Schon Syrsin hat damit nichts anzufangen gewußt, da er übersetzt „an den wüsten Ort". Bei dieser Sachlage ist es bemerkenswert, daß die Minuskeln 61. 91. 299 *ἕτερον* statt *ἔρημον* lasen, sodaß hier genau dieselbe Wendung vorläge wie in Act. 12, 17: *ἐπορεύθη εἰς ἕτερον τόπον*. Natürlich ist diese Lesart nichts als eine Konjektur. Daß *ἔρημον* uralt ist, bezeugt das *κἀκεῖ προσηύχετο* des Markus. Aber diese Konjektur stellt offenbar die ursprüngliche Textgestalt wieder

her, denn sie allein stimmt zu dem ausgesprochenen Grund für das Verlassen von Kapernaum: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Und so zeigt auch hier Lukas die älteste uns erhaltene Textgestalt.

Auch in der Formulierung des tatsächlichen Zwecks des Fortgangs Jesu von Kapernaum weichen Lukas und Markus bedeutsam voneinander ab. Lukas redet von anderen Städten, wo er das Reich Gottes verkündigen müsse, Markus von den Kapernaum benachbarten Marktflecken. Es läßt sich nun nicht verkennen, daß ein solcher Ausflug in die *περίχωρος* Kapernaums, von dem Jesus denn auch bald (2, 1) wieder zurückkehrt, nicht recht zu der ganzen Szene stimmt, die doch nach einer Trennung weitergehender, ernsterer Art aussieht. Diesen Eindruck sucht man nun freilich bei Markus dadurch zu verwischen, daß man den die Aufforderung Jesu an seine Jünger: *ἄγωμεν ἀλλαχοῦ εἰς τὰς ἐχομένας κωμοπόλεις, ἵνα κἀκεῖ κηρύξω,* begründenden Satz: *εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον,* jetzt mit Hinweis auf das *ἐξῆλθεν* in V. 35 von dem Fortgehen von Kapernaum deutet. Aber das wäre eine so selbstverständliche Bemerkung, daß es unbegreiflich wäre, wie der Verfasser dazu gekommen sein sollte, sie niederzuschreiben. Wenn Jesus seinen Jüngern, die ihm nachgelaufen sind, sagt, sie sollten mit ihm in die benachbarten Marktflecken kommen, wo er predigen wolle, so versteht es sich doch wohl von selbst, daß er ebendeshalb Kapernaum verlassen hat. Mithin sind die Worte nach Analogie von 2, 17 (*οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς*) zu verstehen von dem Hinaustreten des Propheten in die Öffentlichkeit auf göttliches Geheiß. Damit fällt dann freilich die Möglichkeit hin, Lukas habe die rein lokal mit Beziehung auf Kapernaum gemeinten Worte *εἰς τοῦτο γὰρ ἐξῆλθον,* verstanden im Sinne von Joh. 16, 28 und sie deshalb mit *ὅτι ἐπὶ τοῦτο ἀπεστάλην* wiedergegeben. Ginge Lukas auf Markus zurück, so hätte er dessen Wort richtig gedeutet. Nach allem Bisherigen aber liegt die Sache umgekehrt. Jesus motiviert sein Verlassen Kapernaums mit der ihm gewordenen göttlichen Sendung, der er folgen müsse. Damit weist er offenbar zurück auf das von ihm in Nazaret auf die eigene Sendung gedeutete prophetische Wort Jes. 61, 1 f.: *ἔχρισέν με εὐαγγελίσασθαι πτωχοῖς, ἀπέσταλκέν με κηρῦξαι κτλ.,* vgl. Luk. 4, 18 f. Dieser deutliche Nachklang ist in der

Formulierung bei Markus wesentlich schwächer geworden, ist aber immerhin doch noch stark genug, um den Eindruck hervorzurufen, daß zur Begründung für eine kurze Tour in die Umgegend von Kapernaum der Hinweis auf Jesu göttliche Sendung ein unverhältnismäßig starkes Mittel ist. Die „anderen Städte" des Lukas lassen vermuten, daß es sich hier um einen weitergreifenden Plan handelt. Die Richtigkeit dieser Vermutung wird bereits die nächste Perikope bestätigen.

Kap. 5. Jesu Zusammenstoß mit den Gesetzeshütern in Judäa.

Lukas	Markus	Matthäus
Allgemeiner Bericht 4, 44	desgl. 1, 39	desgl. 4, 23
Berufung des Petrus und der Zebedäiden 5, 1—11	(1, 16—20)	(4, 18—22)
Heilung eines Aussätzigen 5, 12—16	desgl. 1, 40—45	desgl. 8, 1—4
Heilung eines Gichtbrüchigen 5, 17—26	desgl. 2, 1—12	desgl. 9, 1—8
Zöllnergastmahl 5, 27—32	desgl. 2, 13—17	desgl. 9, 9—13
Gespräch über das Fasten 5, 33—35	desgl. 2, 18—20	desgl. 9, 14. 15
Parabeln von den Kleidern und vom Wein 5, 36—39	desgl. 2, 21. 22	desgl. 9, 16. 17
Ährenraufen am Sabbat 6, 1—5	desgl. 2, 23—28	desgl. 12, 1—8
Heilung einer verdorrten Hand 6, 6—11	desgl. 3, 1—6	desgl. 12, 9—14

§ 14. Allgemeiner Bericht.

Luk. 4, 44; Mark. 1, 39; Matth. 4, 23.

Es entspricht der Bemerkung Mark. 1, 38, daß Jesus in den Kapernaum benachbarten Flecken habe predigen wollen, wenn die Ausführung dieses Entschlusses in V. 39 so beschrieben wird: *καὶ ἦλθεν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς αὐτῶν*. Weniger scheint dazu

zu passen, wenn noch hinzugefügt wird εἰς ὅλην τὴν Γαλιλαίαν, denn das weist über die Nachbarschaft von Kapernaum hinaus. Eine Bemerkung über Jesu Tätigkeit im ganzen Umkreis von Galiläa findet sich bei Luk. 4, 14f. als Eingang für Jesu erstes Auftreten in Galiläa. Da hat es, wie S. 47f. nachgewiesen worden ist, Markus fortgelassen, und nun verwendet er es in 1, 39.

Mit dieser Verwendung von Luk. 4, 14. 15 hängt nun aber eine Differenz zwischen Mark. 1, 39 und Luk. 4, 44 zusammen, die für die Beurteilung des Aufbaus beider Evangelien von der größten Bedeutung ist. Während Markus V. 39 in Übereinstimmung mit Luk. 4, 14f. von der Tätigkeit Jesu in ganz Galiläa redet, heißt es Luk. 4, 44 nach bester Bezeugung: καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας. Darüber, daß man Ἰουδαίας und nicht Γαλιλαίας zu lesen hat, ist bei den neueren Textkritikern kein Zweifel. Innere und äußere Gründe treffen zusammen. Für Ἰουδαίας zeugen ℵ B C L Q R, viele Minuskeln, syrsin, phil[txt], cop (nach den meisten Handschriften). So ist diese Lesart, schon was die Textzeugen betrifft, der andern überlegen. Dazu kommt, daß in den beiden Parallelstellen Mark. 1, 39 und Matth. 4, 23 Γαλιλαία steht und daß im unmittelbaren Anschluß an 4, 44 der Bericht über Petri Fischzug im See Genezaret berichtet wird. Alle diese Tatsachen konnten einen Abschreiber wohl zu der Ansicht verführen, Ἰουδαίας sei ein Schreibfehler und müsse durch Γαλιλαίας ersetzt werden. Das Umgekehrte läßt sich nicht vorstellig machen.

Es fragt sich nun, was Lukas darunter verstanden hat, daß er Jesus in den Synagogen τῆς Ἰουδαίας predigen läßt. Man behauptet, unter Ἰουδαία sei hier das jüdische Land, Palästina, und nicht die Provinz Judäa gemeint. Angenommen, daß das der Sprachgebrauch bei Lukas gestattete, so würde jene Bedeutung an unsrer Stelle durch den Zusammenhang unbedingt ausgeschlossen sein. Nachdem in Luk. 3, 21—4, 13 von Jesu Aufenthalt im Süden des Landes, am Jordan, in der Wüste, in Jerusalem die Rede gewesen ist, berichtet 4, 14f., daß er von dort nach Galiläa zurückgekehrt sei und in den Synagogen dieses Landes mit großem Erfolge gepredigt habe. Dann wird von seiner Predigt in Nazaret berichtet und, daß er ungeachtet des hier errungenen Erfolges bergab gegangen sei εἰς Καφαρναοὺμ πόλιν τῆς Γαλιλαίας (V. 31). Nachdem

er hier einige Zeit mit großem Erfolge gewirkt hat, verläßt er diese Stadt Galiläas und sagt denen, die ihn festhalten wollen V. 43: *καὶ ταῖς ἑτέραις πόλεσιν εὐαγγελίσασθαί με δεῖ τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Die „anderen Städte" sind natürlich diejenigen seines Berufsgebietes, in denen er seiner göttlichen Sendung nochnicht nachgekommen war. Daß sich seine Sendung auf ganz Israel bezog, versteht sich von selbst. Nach 4, 15 hat er bisher in den Synagogen Galiläas gepredigt. Er muß jetzt also die außergaliläischen Städte des jüdischen Landes ins Auge gefaßt haben. Unter diesen Voraussetzungen kann die Bemerkung V. 44 *καὶ ἦν κηρύσσων εἰς τὰς συναγωγὰς τῆς Ἰουδαίας* nichts anderes bedeuten als: er predigte in den Synagogen Judäas. Die Übersetzung „jüdisches Land" wäre einfach sinnlos. Zum jüdischen Lande gehört auch Galiläa, wo er seine bisherige Tätigkeit gehabt hat. Gerade an der Stelle, wo man einen begrenzten Kreis von Städten erwarten mußte, würde die allgemeinste Bezeichnung für das ganze Land stehen. Das ist so völlig undenkbar, daß demgegenüber die Lesart *Γαλιλαία* bei Markus noch vernünftig erscheint. Bei ihm tritt die Provinz in Gegensatz zu der Stadt Kapernaum, in der nicht allein die Predigt Jesu lautwerden soll.

Nun versucht man der notwendigen Erklärung von Luk. 4, 44 dadurch auszuweichen, daß man einen besonderen Sprachgebrauch für *Ἰουδαία* bei Lukas annimmt: während es bei Matthäus, Markus, Johannes und Paulus nie etwas anderes als Judäa bedeutet, soll es bei Lukas nicht selten in dem später sich findenden Sinn von „jüdisches Land" vorkommen. Wenn diese Behauptung richtig wäre, so würde das nicht das Geringste an dem ändern, was sich uns für den Sinn von V. 44 aus dem Zusammenhange ergeben hat. Denn das behauptet keiner, daß *Ἰουδαία* bei Lukas nie den Sinn von Judäa habe. In den folgenden Stellen steht es zweifellos in dieser Bedeutung: 1, 65; 2, 4; 3, 1; 5, 17; 21, 21; Act. 1, 8; 8, 1; 9, 31; 11, 1. 29; 12, 19; 15, 1; 21, 10; 26, 20; 28, 21. Aus dem Evangelium sollen außer unsrer Stelle für den späteren Sprachgebrauch „jüdisches Land" sprechen 1, 5; 6, 17; 7, 17; 23, 5. Für den Satz 1, 5: *ἐγένετο ἐν ταῖς ἡμέραις Ἡρώδου βασιλέως τῆς Ἰουδαίας*, beruft man sich, anstatt auf den Zusammenhang, darauf, daß Herodes in der Tat das ganze später als jüdisches Land bezeich-

nete Gebiet unter seiner Herrschaft gehabt habe. Auf die weite Ausdehnung des herodianischen Reiches kommt es aber dem Verfasser von Luk. 1 und 2 garnicht an. Er erzählt eine Geschichte, die in Judäa (vgl. 1, 39. 65) spielt, und der eine andere gegenübergestellt wird, die sich in Galiläa ereignet hat (1, 26). Aus Nazaret in Galiläa macht sich Joseph mit Maria auf nach Bethlehem in Judäa (2, 4), und von da ziehen sie später mit dem Kinde wieder nach Galiläa zurück (2, 39). Wie kann man auf den Gedanken kommen, daß im Rahmen einer solchen Geschichte 1, 5 *Ἰουδαία* im Sinne von „jüdisches Land“ vorkomme. Luk. 3, 1 heißt es: *ἡγεμονεύοντος Ποντίου Πειλάτου τῆς Ἰουδαίας*, obwohl zu seinem Gebiete auch Samaria und Idumäa gehörten; das gleiche gilt, wenn Matth. 2, 22 Archelaos als König von Judäa bezeichnet wird. Herodes Antipas wird Luk. 3, 1 als Tetrarch von Galiläa, Philippus als Tetrarch von Ituräa und Trachonitis bezeichnet, ohnedaß dadurch die anderen ihrem Regimente unterstellten Landschaften ausgeschlossen worden wären, oder daß die genannten Namen Bezeichnung des Gesamtkomplexes der von ihnen beherrschten Länder sein könnten. Ist das bei den rein chronologischen Notizen Luk. 3, 1 möglich, so wird es wohl unanstößig sein, wenn Herodes im Zusammenhang von Luk. 1 als König von Judäa und nicht vom jüdischen Lande bezeichnet wird.

Bei den Stellen Luk. 6, 17; 7, 17 liegt die Sache geradeso wie in 4, 44; das von dieser Stelle abhängige Verständnis für die geographische Disposition des Lukasevangeliums wird seinerzeit herausstellen, daß in jenen Stellen *Ἰουδαία* immer nur im Sinne von Judäa aufzufassen ist.

Die Entscheidung über den Sinn von *Ἰουδαία* in 23, 5 ergibt sich aus dem Zusammenhange. Jesus wird dort vor Pilatus, der in 3, 1 als Herr von Judäa gegenüber von Herodes Antipas bezeichnet worden ist und der auch 23, 5ff. als solcher diesem gegenübergestellt wird, verklagt: *ἀνασείει τὸν λαόν, διδάσκων καθ’ ὅλης τῆς Ἰουδαίας καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὧδε.* Wie kann in einem solchen Zusammenhange, wo die Herren von Judäa und Galiläa einander gegenübertreten, *Ἰουδαία* im Sinne von Palästina gebraucht sein? Eine Anklage Jesu vor Pilatus konnte sich nur auf eine Tätigkeit in dessen Herrschaftsgebiete beziehen, und das war

Judäa. Die Worte καὶ ἀρξάμενος ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας ὧδε haben keinen andern Zweck, als die Frage des Pilatus, ob Jesus Galiläer sei, vorzubereiten, und haben als solche geradezu den Verdacht erweckt, späterer Zusatz zu sein. — Was die Apostelgeschichte anlangt, so ist aus Ἰουδαίαν 2, 9 nichts zu schließen, da dort ein verderbter Text vorliegt; ursprünglich wird wohl Ἰνδίαν oder Ἰδουμαίαν dagestanden haben. Die einzige Stelle, wo Ἰουδαία in weiterem Sinne stehen könnte, wäre vielleicht 10, 37. Aber auch dort ist die Sache nicht sicher, da beachtet sein will, daß sich die Rede des Petrus an in Judäa wohnhafte Leute richtet und sie V. 39 zu Zeugen der Wundertaten Jesu aufruft, die er ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐν Ἰερουσαλήμ getan hat.

Somit ist jeder Ausweg verbaut, Luk. 4, 44 anders als von einer Wirksamkeit Jesu in den Synagogen von Judäa zu verstehen, vorausgesetzt, daß die folgenden Partien nicht die Unmöglichkeit dieser Ansicht dartun. Das scheint nun in der Tat der Fall zu sein, sofern die Geschichte vom wunderbaren Fischzug 5, 1—11 in Galiläa spielt. Aber S. 53 ist ja nachgewiesen worden, daß es sich da um einen Einschub in die Grundschrift handelt. So läßt sich von hier aus kein anderer Schluß gewinnen als der, daß der Verfasser des Lukasevangeliums offenbar das Ἰουδαία der Grundschrift im Sinne von jüdisches Land verstanden hat, wie es ja auch Markus offenbar gefaßt hat, der der Einfachheit wegen Γαλιλαία dafür setzte. Auch weiterhin wird sich zeigen, daß Lukas in der Tat diese Auffassung gehabt hat, aber ebenso entschieden, daß die synoptische Grundschrift nur an Judäa gedacht hat.

§ 15. Heilung eines Aussätzigen.

Luk. 5, 12—16; Mark. 1, 40—45; Matth. 8, 1—4.

Gleich die Anfangsworte dieser Perikope zeigen, daß die verschiedenen Rezensionen für diese Geschichte die örtliche Situation festgehalten haben, die sie in den vorhergehenden Versen in scharfer Scheidung voneinander angegeben haben. Luk. V. 12: καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν ἐν μιᾷ τῶν πόλεων, καὶ ἰδοὺ ἀνὴρ πλήρης λέπρας, zeigt Jesus in einer der Städte Judäas, wohin er nach 4, 43 f. seinen Weg gerichtet hatte. Nach Mark. 1, 40: καὶ

ἔρχεται πρὸς αὐτὸν λεπρός, befindet sich Jesus dagegen auf seiner Wanderung durch Galiläa in der Umgegend von Kapernaum. Letzteres entspricht auch der Stellung der Geschichte bei Matthäus, wo der Aussätzige an Jesus herantritt, als er sich nach der in Galiläa gehaltenen Bergpredigt (4, 12—25) vom Berge hinab nach Kapernaum begibt (8, 5).

Dieselbe Differenz zeigt der Schluß der Perikope bei Markus und Lukas. Nach Mark. 1, 45 hat die Verkündigung der Wundertat Jesu durch den Geheilten den Erfolg, ὥστε μηκέτι αὐτὸν δύνασθαι εἰς πόλιν φανερῶς εἰσελθεῖν, ἀλλ' ἔξω ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν. Nach Markus ist also die Wirkung der Verkündigung des Geheilten eine solche, daß sich Jesus nicht öffentlich in die Stadt begeben kann; er hält sich vielmehr außerhalb derselben an wüsten Örtern auf und empfängt dort das von allen Seiten zuströmende Volk. Da bei Markus bisher nur von Kapernaum als einer Stadt die Rede gewesen (1, 21. 33), sonst aber κωμοπόλεις genannt worden sind (1, 38), so wird man bei εἰς πόλιν trotz des fehlenden Artikels an Kapernaum zu denken haben, wohin sich Jesus denn auch gleich in der folgenden Perikope begibt (2, 1). Bei Lukas lauten die Schlußworte 5, 16: αὐτὸς δὲ ἦν ὑποχωρῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος. Hier hat also die Kunde von Jesu Wundertat an dem Aussätzigen ebenfalls zur Folge, daß große Massen zusammenkommen, um Jesus zu hören und sich von ihm heilen zu lassen. Er weicht ihnen aber aus und begibt sich zum Gebet aus der Stadt in die Wüste.

Wir sind jetzt in der Lage, das bereits S. 66 f. erörterte Problem ganz zu erledigen, wonach Luk. 4, 42 von Jesu Gehen in die Wüste redet, ohnedaß von Beten die Rede war wie in der Parallele Mark. 1, 35. Zur Verdeutlichung stelle ich das merkwürdige Parallelenpaar nebeneinander:

Mark. 1, 35	Luk. 4, 42
καὶ ἀπῆλθεν εἰς ἔρημον τόπον, κἀκεῖ προσηύχετο.	ἐπορεύθη εἰς ἔρημον [oder ἕτερον] τόπον.
Mark. 1, 45	**Luk. 5, 16**
ἐπ' ἐρήμοις τόποις ἦν.	ἦν ὑποχορῶν ἐν ταῖς ἐρήμοις καὶ προσευχόμενος.

Zweimal, nach dem Aufenthalte in Kapernaum und nach der Heilung des Aussätzigen, wird berichtet, daß sich Jesus in die Wüste zurückgezogen habe; bei Markus findet sich an der ersten Stelle, bei Lukas an der zweiten die Bemerkung, daß Jesus dort gebetet habe. Es begreift sich, daß ein Schriftsteller, der aus der Lektüre seiner Quellen wußte, daß sich Jesus gern in die Einsamkeit zurückzog, um zu beten, dieser seiner Eigentümlichkeit gleich bei der ersten dieser zwei nahe beieinanderstehenden Stellen Erwähnung tat und nicht erst bei der zweiten. Für das Umgekehrte läßt sich kein genügender Grund beibringen. Nun ist aber nachgewiesen, daß bei Jesu Fortgang aus Kapernaum die Erwähnung der Wüste überhaupt auf einem alten Textversehen beruht, und daß der Zweck des Betens dem eigentlichen Zweck für den Fortgang Jesu von Kapernaum — nämlich in den Städten Judäas zu predigen — geradezu im Wege steht. Mithin kann der Hinweis auf das Gebet Jesu in der ersten der beiden Markusstellen nicht ursprünglich sein. Anders bei Lukas, wo sich Jesus erst nach der Heilung des Aussätzigen in die Wüste zum Gebet zurückzieht. Nachdem er dann wieder aufgetreten ist, finden wir sofort — allein bei Luk. 5, 17! — die Bemerkung: *καὶ δύναμις κυρίου ἦν εἰς τὸ ἰᾶσθαι αὐτόν*. Die Vorstellung von der Wunderwirksamkeit Jesu, die hier vorliegt, ist die, daß er zu seinen Werken einer besonderen Kraft von oben bedurfte, die sich mit der Zeit erschöpfte (vgl. Mark. 5, 30; Luk. 8, 46) und deshalb einer steten Erneuerung bedurfte. Das Mittel dazu war das Gebet. Wie sich in der lukanischen Darstellung der Taufe 3, 21 nach Jesu Gebet der Geist auf ihn herabgelassen hatte, der ihn dann zu seinen Taten befähigte (4, 14. 18—20), so bedurfte er des Gebets immer wieder, um sich diese *δύναμις ἐξ ὑψίστου* (vgl. 5, 17 mit 1, 35) zuzuführen. Diese Auffassung der Wundertätigkeit Jesu entspricht ganzso wie die von Lukas allein bewahrte Himmelsstimme bei der Taufe Jesu aus Ps. 2, 7 der ältesten christologischen Auffassung. Wie diese in der Taufgeschichte bei Markus und Matthäus getilgt ist, so jene von denselben in der Perikope vom Gichtbrüchigen.

Aus den geschilderten Differenzen zwischen Markus und Lukas, bei denen sich dieser als Bewahrer der älteren Überlieferung erwiesen hat, erklärt es sich auch, daß Jesus den in der Stadt ihm

zuströmenden Massen entweichend in die Wüste geht, während bei Markus diese ihn in der Wüste aufsuchen.

Die verschiedene lokale Situation macht sich aber auch in den andern Differenzen der Parallelberichte fühlbar. Charakteristisch unterscheidet sich Markus von den beiden andern dadurch, daß er allein im Anschluß an die vollzogene Heilung in V. 43 berichtet: καὶ ἐμβριμησάμενος αὐτῷ εὐθὺς ἐξέβαλεν αὐτόν. Diesem energischen Vorgehen Jesu gegen den Geheilten entspricht auch Mark. V. 44: καὶ λέγει αὐτῷ· ὅρα μηδενὶ μηδὲν εἴπῃς, während es Luk. V. 14 heißt: καὶ αὐτὸς παρήγγειλεν αὐτῷ μηδενὶ εἰπεῖν, und Matth. V. 4: καὶ λέγει αὐτῷ ὁ Ἰησοῦς· ὅρα μηδενὶ εἴπῃς. Nach Markus fordert Jesus unter Drohungen absolute Verschwiegenheit über das, was dem Aussätzigen von Jesus widerfahren, nach Lukas und Matthäus dagegen schärft Jesus dem Geheilten ein, er solle, anstatt über seine Heilung zu reden, den gesetzlichen Forderungen nachkommen und damit den Priestern ein Zeugnis ablegen über Jesu absolut loyale Stellung dem mosaischen Gesetze gegenüber. Nach Lukas schließt sich an die so ausgehende Wundergeschichte ganz ebenso wie an die erste Wundergeschichte in Galiläa 4, 33—37 eine Notiz von der weiteren Verbreitung des Rufes von Jesus. Eine solche Ausführung war überflüssig, wo die Heilung auf galiläischem Gebiet stattfand, da inbezug auf dieses bereits in allseitigster Weise betont worden war, daß man von Jesu Wundertätigkeit überall Kenntnis genommen (vgl. Luk. 4, 14. 37; Mark. 1, 28. 39; Matth. 4, 24). Daraus erklärt es sich, daß Markus, der diesen Zug beibehielt, der Sache die Wendung gab, daß der Geheilte, der drohenden Forderung Jesu zuwider, alles, was Jesus getan, frei öffentlich verkündigte. So hängt der Ausdruck Mark. 1, 43. 45 ab von der andern örtlichen Situation dem lukanischen Berichte gegenüber. Das allen drei Berichten gemeinsame εἰς μαρτύριον αὐτοῖς, wo sich das αὐτοῖς natürlich auf den inspizierenden und den opfernden Priester bezieht[1], nicht auf den ὄχλος, der ja garnicht in Jerusalem anwesend ist, liegt darin, daß Jesu alles darauf ankommt, von seinem Verhalten dem Gesetze gegenüber die Priester genau unterrichtet werden zu lassen, daß er also, obwohl ihm seine Wunder-

[1]) In der Nebenform der Aussatzheilung Luk. 17, 14 heißt es: πορευθέντες ἐπιδείξατε ἑαυτοὺς τοῖς ἱερεῦσιν.

macht das Recht geben könnte, den Betreffenden für rein zu erklären, darauf verzichtet, um dem Gesetze Mosis in keiner Weise als Übertreter gegenüberzustehen.

So tritt diese Perikope in sehr nahe innerliche Beziehung zu der nächsten von der Heilung des Paralytischen und mit dieser zu allen den folgenden, in denen sich Jesus mit den Gesetzeskundigen und Gesetzeshütern auseinandersetzt. Damit werden wir aber offenbar auf das Gebiet von Judäa geführt. Von dem Verhältnis Jesu zu den geistlichen Führern des Volkes findet sich bei Lukas in dem Abschnitt von der galiläischen Tätigkeit Jesu nicht das Geringste. Und auch bei Markus und Matthäus wird dieser Gegensatz in den besprochenen Perikopen nur einmal in Vorwegnahme späterer Ereignisse angedeutet (Mark. 1, 22; Matth. 7, 29).

Was nun das Verhältnis der Rezension des Matthäus zu den beiden andern betrifft, so hat sich bereits ergeben, daß er in Beziehung auf die Ortsangabe mit Markus übereinstimmt: beide lassen das Ereignis in Galiläa und in der Nähe von Kapernaum geschehen. Da aber die Stellung, die es bei Matthäus hinter der Bergpredigt einnimmt, von der ältesten Anordnung noch mehr abweicht als die bei Markus, so ist klar, daß Matthäus von Markus abhängig ist. Aber freilich trägt der kanonische Markus Züge, die seiner letzten Redaktion, die Matthäus nicht benutzt hat, anzugehören scheinen. Hat man dem Lukas vorgeworfen, daß er „an den prächtig schildernden Zügen des Markus *σπλαγχνισθείς*, *ἐμβριμησάμενος* kein Interesse" habe, so weist das Fehlen dieser Züge auch bei Matthäus darauf hin, daß sie wohl erst ausschmückende Zusätze der letzten Hand sind. Das gilt dann auch der ganzen Schilderung von der Bedrohung des Geheilten durch Jesus.

Anders verhält es sich mit dem Schluß der Geschichte, der bei Matthäus ganz fehlt. Sollte dieses Fehlen bedingt sein durch den Zusammenhang, in den Matthäus die Geschichte vom Gichtbrüchigen gestellt hat: es folgt ihr mit den Eingangsworten: *εἰσελθόντος δὲ αὐτοῦ εἰς Καφαρναούμ*, die Geschichte vom Hauptmann zu Kapernaum? Davor scheint allerdings die bei Markus wie bei Lukas stehende Bemerkung nicht zu passen, daß sich Jesus nach der Heilung des Aussätzigen in der Wüste aufgehalten habe. Aber beide berichten

dann doch auch wieder von der Heilung des Gichtbrüchigen, die nach Markus in Kapernaum, nach Lukas in einer ungenannten Stadt stattfindet. So wird sich denn wohl die Sache so erklären, daß Matthäus auch hier nicht von unserm Markus abhängig ist mit dessen Bericht von dem Ausschreien des Wunders durch den Geheilten, sondern von der älteren, bei Lukas erhaltenen Tradition von der Verbreitung der Kunde über Jesus als Wundertäter. Solche Bemerkung konnte er bei seiner Voraussetzung, daß sich Jesus in Galiläa aufgehalten habe, entbehren, da er gleiches bereits 4, 23—25 berichtet hatte.

Endlich ist zu beachten, daß, wenn in der Heilung der zehn Aussätzigen Luk. 17, 11—19 eine Nebenform zu der Geschichte von der Heilung des einen Aussätzigen vorliegen sollte, auch dadurch der Eindruck verstärkt werden würde, daß sich das Ereignis zugetragen, nachdem Jesus Galiläa verlassen hatte; vgl. 17, 11.

§ 16. Heilung eines Gichtbrüchigen.

Luk. 5, 17—26; Mark. 2, 1—12; Matth. 9, 1—8.

Daß Lukas einerseits, Markus-Matthäus andererseits ihre Situation auch in der Perikope von der Heilung des Paralytischen festhalten, zeigen ausdrücklich die Einleitungsworte; während bei Lukas zunächst jede örtliche Näherbestimmung fehlt, heißt es bei Markus 2, 1: *καὶ εἰσελθὼν πάλιν εἰς Καφαρναούμ*, bei Matthäus 9, 1: *καὶ ἐμβὰς εἰς πλοῖον διεπέρασεν καὶ ἦλθεν εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν*; so nennt Matthäus in Konsequenz seiner Äußerung 4, 13 Kapernaum. Es fehlt aber Lukas keineswegs an einer sehr präzisen Ortsbestimmung. Während nämlich bei Markus (V. 6) und Matthäus (V. 3) erst im weiteren Verlauf der Erzählung davon die Rede ist, daß *τινὲς τῶν γραμματέων* bei dem Ereignis zugegen gewesen seien und Jesu Anlaß gegeben haben zu seiner Rede, werden diese bei Lukas gleich zu Anfang so eingeführt: *καὶ ἦσαν καθήμενοι Φαρισαῖοι καὶ νομοδιδάσκαλοι, οἳ ἦσαν ἐληλυθότες ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας καὶ Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ.* Hat man die Darstellung des Lukas bis hierhin richtig verfolgt, so müssen die Worte *ἐκ πάσης κώμης τῆς Γαλιλαίας* wundernehmen. Denn 1. ist bisher nur von Städten Galiläas und

Judäas die Rede gewesen; nur aus Mark. 1, 38 hatte man von κωμοπόλεις erfahren; 2. aber ist es doch undenkbar, daß die Schriftgelehrten außer in Jerusalem gerade in den Dörfern Galiläas und Judäas ihren Wohnsitz gehabt haben sollten; 3. ist die Erwähnung Galiläas an erster Stelle als des Wohnorts der Schriftgelehrten weder mit den Nachrichten der Evangelien noch mit der außerbiblischen Literatur in Übereinstimmung. „Der Hauptsitz der Wirksamkeit der Schriftgelehrten war natürlich bis zum Jahre 70 n. Chr. Judäa"[1]. So weist alles darauf hin, daß erst der Verfasser des Evangeliums die Dörfer Galiläas eingefügt hat, während der Text ursprünglich gelautet haben wird: ἐκ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ. Daß diese beiden Ortsbezeichnungen allein zusammengehören, sieht man nicht bloß aus Mark. 1, 5 (πᾶσα ἡ Ἰουδαία χώρα καὶ οἱ Ἱεροσολυμεῖται πάντες), Matth. 3, 5 (Ἱεροσόλυμα καὶ πᾶσα ἡ Ἰουδαία καὶ πᾶσα ἡ περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου), Act. 1, 8 (ἔν τε Ἰερουσαλὴμ καὶ ἐν πάσῃ τῇ Ἰουδαίᾳ καὶ Σαμαρίᾳ), Act. 10, 39 (ἐν τῇ χώρᾳ τῶν Ἰουδαίων καὶ ἐν Ἰερουσαλήμ), sondern vor allem aus der naheverwandten Stelle Luk. 6, 17: ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἰερουσαλήμ, der Markus das scheinbar unentbehrliche ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας hinzugefügt hat (3, 7; Matth. 4, 25). So ist also Luk. 5, 17 der deutliche Beweis dafür, daß nach Ansicht der synoptischen Grundschrift, deren charakteristische Kennzeichen bei dem kanonischen Markus und Matthäus unkenntlich geworden sind, die Heilung des Paralytischen in einer Stadt Judäas stattgefunden hat[2].

Im übrigen hinterläßt Lukas bei dieser Perikope auch sonst nicht den Eindruck, daß er der Darstellung des Markus unterlegen sei; im Gegenteil. Daß die Beschreibung des drängenden Volkshaufens Mark. 2, 2 bei Lukas fehlt, macht dessen Darstellung keineswegs unverständlicher. Wohl aber ist S. 63 nachgewiesen worden, daß es

---

[1]) Vgl. E. Schürer, Geschichte des jüdischen Volkes II (4. Aufl. 1907), S. 380. Für galiläische Schriftgelehrte wird hier aus dem Neuen Testamente nur Luk. 5, 17 angegeben.

[2]) Vgl. des weiteren meine Schrift Streitfragen der Geschichte Jesu, S. 23 ff. Dort auch eine Auseinandersetzung mit der Ansicht, die Judäa und Jerusalem aus dem Texte entfernen möchte.

die späteste Markusrezension ist, in der die Vorstellung von den Jesum im Hause bedrängenden Volksmassen stereotyp ist. Der *ὄχλος* aber, der Luk. 5, 19 genannt wird, setzt nicht voraus, daß jene Beschreibung bei Markus fortgefallen ist; vielmehr ergibt er sich ganz von selbst aus Luk. 5, 17: *αὐτὸς ἦν διδάσκων*, und dem, was 5, 15 von der Begierde der *ὄχλοι*, Jesus reden zu hören, berichtet worden ist.

Daß die Markusdarstellung bei der Transportierung des Paralytischen unzulänglich ist, hat Wellhausen bemerkt: „In das abgedeckte Dach schlagen sie noch ein Loch? Beides zusammen verträgt sich nicht, anstößig ist nicht das Locheinschlagen, sondern das ganz unnötige Abdecken des ganzen Daches. Auf Aramäisch könnte nun *ἀπεστέγασαν τὴν στέγην* heißen schaqluhi oder arîmuhi leggâra. Das bedeutet aber ebensogut: „Sie brachten ihn zum Dach hinauf". Und das erwartet man; das Hinaufbringen war eine schwierige Arbeit und verdiente Erwähnung". Dem entspricht aber Luk. 5, 19: *ἀναβάντες ἐπὶ τὸ δῶμα διὰ τῶν κεράμων καθῆκαν αὐτόν*, wo die verdeutlichende Verwendung der Ziegel am Sinn des Originals nichts ändert.

Schwierig ist es, das richtige Verständnis von dem Verhältnis der drei Berichte zueinander in ihren Schlußworten zu gewinnen.

Luk. V. 26:	Mark. V. 12:	Matth. V. 8:
καὶ ἔκστασις ἔλαβεν ἅπαντας, καὶ ἐδόξαζον τὸν θεόν, καὶ ἐπλήσθησαν φόβου λέγοντες, ὅτι εἴδομεν παράδοξα σήμερον.	*ὥστε ἐξίστασθαι πάντας καὶ δοξάζειν τὸν θεόν, λέγοντας, ὅτι οὕτως οὐδέποτε εἴδαμεν.*	*ἰδόντες δὲ οἱ ὄχλοι ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεὸν τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις.*

Markus und Lukas betonen gleicherweise die Einzigartigkeit des Wunders; dagegen scheint es, als ob Matthäus hier gar nichts Einzigartiges sähe, sondern vielmehr etwas, was Gott überhaupt den Menschen verliehen hat. Und von diesem dem Matthäus eigentümlichen *τοῖς ἀνθρώποις* schließt man dann zurück auf den Sinn, den der zuerst Luk. 5, 24; Mark. 2, 10; Matth. 9, 6 vorkommende Ausdruck *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* haben werde, nämlich den von *ἄνθρωπος* überhaupt. Ohne jetzt in weitere Erörterungen ein-

zugehen, kann man aus dem Zusammenhang mit Bestimmtheit entnehmen, daß Menschensohn hier etwas anderes bedeutet als Mensch überhaupt. Wenn die Pharisäer eine Blasphemie darin sehen, daß ein Mensch sich anmaße, Sünden zu vergeben, und Jesus sein Recht dazu nicht nachweist durch eine die Menschen überhaupt betreffende Beweisführung, sondern durch eine Wundertat, die ihn über das allgemein Menschliche hinaushebt, so kann er die Selbstbezeichnung „Menschensohn" nur irgendwie im messianischen Sinne verstanden haben. Dem entspricht auch der Schluß bei Markus und Lukas, wo das schlechthin Außergewöhnliche der Tat Jesu mit den stärksten Ausdrücken hervorgehoben wird.

Daß nun gerade Matthäus, der sonst überwiegend die jüngere Form des Textes repräsentiert, in V. 8 eine Erinnerung an den angeblich ursprünglichen, nicht messianischen Sinn von Menschensohn bewahrt haben sollte, ist von vornherein unwahrscheinlich. Auch er hebt die große Wirkung der Wundertat Jesu hervor: *ἐφοβήθησαν καὶ ἐδόξασαν τὸν θεόν*, kann also nicht der Meinung sein, daß es sich hier um ein göttliches Geschenk handle, das den Menschen überhaupt zuteil geworden sei. Wenn nun Matthäus Gott bezeichnet als *τὸν δόντα ἐξουσίαν τοιαύτην τοῖς ἀνθρώποις*, so kann der Plural nur verstanden werden von den Menschen, um die es sich in diesem Zusammenhange handelt, also um Jesus, der als Menschensohn von Gott *ἐξουσία* erhalten hat, durch den sie Gott aber auch auf andere überträgt: wie auf seine Jünger zum Kampfe gegen die Dämonen und die durch sie verursachten Krankheiten (10, 1), so auf Personen wie den Gichtbrüchigen, der durch die ihm von Jesus vermittelte *ἐξουσία* die Bande des ihn fesselnden Leidens zerriß und seine Glieder zum Aufstehen und zum Tragen des Bettes gebrauchte. Gerade dieses Handeln des Gichtbrüchigen entfesselt Furcht und Staunen bei dem Volk in den drei Berichten. Somit kann man nicht sagen, daß Matthäus vor den beiden andern eine besonders alte Textform erhalten habe, aus der man einen Schluß auf den ursprünglichen Sinn des Begriffs *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* machen könne.

Im übrigen zeigt Matthäus durchweg im Gegensatz zu Markus und Lukas das Bestreben, den Text zusammenzuziehen. An unsrer Stelle zeigt sich das in dem gerade bei Matthäus am wenigsten

gut entbehrlichen Zug vom Tragen des Bettes durch den Geheilten; vorher aber auch in dem Ausfall der Beschreibung von der Jesus umdrängenden Menge und der dadurch bedingten schwierigen Beförderung des Kranken zu Jesus. Bei keinem dieser Züge erhält man den Eindruck, daß Matthäus die ältere Textform bewahrt habe. Die Verkürzungen, die schon in den vorhergehenden Perikopen bemerkbar waren und sich wiederholen werden, erklären sich vielleicht daraus, daß Matthäus bei der großen Menge des sonst ihm zu Gebote stehenden Stoffes die Markusvorlage kürzen mußte, um mit dem Raum der von ihm zu beschreibenden Buchrolle auszukommen.

§ 17. Das Zöllnergastmahl.

Luk. 5, 27—32; Mark. 2, 13—17; Matth. 9, 9—13.

Bezüglich der Ortsbestimmung für diese Perikope gibt Markus deutlichen Bescheid, V. 13 f.: *καὶ ἐξῆλθεν πάλιν εἰς τὴν θάλασσαν . . . καὶ παράγων εἶδεν Λευείν*. Wir haben also hier genau dieselbe Situation wie in 1, 16: *καὶ παράγων παρὰ τὴν θάλασσαν τῆς Γαλιλαίας εἶδεν Σίμωνα καὶ Ἀνδρέαν*. Mit dem *πάλιν*, das allerdings in D, 13 fehlt, wird geradezu auf die Erzählung von der Wahl der vier ersten Apostel zurückgewiesen, an die hier die eines fünften angereiht zu werden scheint. Bei Matthäus fehlt der erste Vers des Markus. Aber das hängt wohl damit zusammen, daß sich bei ihm die Heilung des Gichtbrüchigen nicht in Jesu Hause abgespielt hat, sondern, wie es scheint, auf offener Straße, als er *εἰς τὴν ἰδίαν πόλιν* kam. So findet also unsre Perikope bei Markus und Matthäus in Kapernaum statt, wo nach diesen beiden Evangelisten Jesus seine Heimstätte aufgeschlagen und sein Haus innehatte.

Diese Ortsbestimmung ist von großer Bedeutung für die Auffassung der folgenden Darstellung. Jesus findet einen Zöllner und ruft ihn von der Zollstätte weg in seine Nachfolge, und dieser leistet dem Rufe Folge: *καὶ ἀναστὰς ἠκολούθησεν αὐτῷ*. Wenn nun Markus V. 15 berichtet: *καὶ γίνεται κατακεῖσθαι αὐτὸν ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*, so ist es ganz unmöglich, hier von einem Gastmahl im Hause des Zöllners berichtet zu finden. Unter dieser Voraussetzung hat man Markus angeklagt: „Wenn nach 2, 14 Levi aufsteht und Jesu folgt, so paßt

dazu schlecht, daß hier umgekehrt Jesus mit in das Haus Levis gegangen ist. Es besteht kein wahrer Zusammenhang" (Wellh.). Aber zunächst liegt doch kein Grund vor, in 2, 14 an eine andre *οἰκία* zu denken, als an das Haus 2, 1 und an das 3, 20 erwähnte, wo wegen des großen Volkszudrangs Jesus und seine Jünger nicht dazu kamen, die Mahlzeit einzunehmen. Vollends unverständlich ist es mir, wie man von Matthäus aussagen kann, er verlege das Mahl in das Haus Jesu, während es bei Markus in dem des Levi stattfinde. Seine Einleitung des Mahles V. 10 ist nicht wesentlich verschieden von der des Markus. Daß in den Worten *καὶ ἐγένετο αὐτοῦ ἀνακειμένου ἐν τῇ οἰκίᾳ*, das *αὐτοῦ* hinter *οἰκίᾳ* fehlt, ändert daran nichts. Daß es sich in der Parallele bei Lukas auf Levi und nicht auf Jesus bezieht, ist dadurch bedingt, daß dort Levi Subjekt des Satzes ist: *καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ*. Ohne Hinübersehen nach Lukas kann man bei Markus nicht auf den Gedanken kommen, Jesus sei mit dem ihm folgenden Levi in dessen Wohnung gegangen. Dazu kommt, daß weder bei Markus noch bei Matthäus das Mahl als eine große Gasterei, ein Festmahl beschrieben wird (Luk. V. 29: *δοχὴ μεγάλη*), sondern als ein gewöhnliches *κατα(ἀνα)κεῖσθαι*, und dabei hätte doch am wenigsten unerwähnt bleiben dürfen, daß Jesus dies nicht, wie gewöhnlich, im eigenen Hause, sondern bei einem in seine Nachfolge berufenen Zöllner vorgenommen hätte.

So klar das alles ist, so auffallend ist es, daß bei Markus und Matthäus außer dem in Jesu Nachfolge getretenen Zöllner noch *πολλοὶ τελῶναι καὶ ἁμαρτωλοί* mit Jesu zu Tische liegen, ohnedaß berichtet worden wäre, Jesus habe diese aufgefordert, ihm nachzufolgen. Daß sie das trotzdem getan, wird in einer dem Markus allein eigentümlichen nachschleppenden Bemerkung V. 15 zum Ausdruck gebracht: *ἦσαν γὰρ πολλοί, καὶ ἠκολούθουν αὐτῷ*. Nach alledem scheint hier das Bild eines großen Sündergastmahls durch spätere Übermalung hindurchzuschimmern.

Ganz anders liegt die Sache bei Lukas; aber auch er gibt kein einheitliches Bild. Von unmißverständlicher Deutlichkeit ist bei ihm die Beschreibung des Mahles V. 29: *καὶ ἐποίησεν δοχὴν μεγάλην Λευεὶς αὐτῷ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ· καὶ ἦν ὄχλος πολὺς τελωνῶν καὶ*

ἄλλων οἳ ἦσαν μετ' αὐτῶν κατακείμενοι. Es ist ein Mahl im Hause des Levi. Da versteht es sich von selbst, daß eine Masse von Zöllnern und andern Leuten mittafelt. μετ' αὐτῶν kann sich nach dem Vorhergehenden nur auf Jesus und Levi beziehen (vgl. den ähnlichen Fall in 4, 39). Von Jesu Jüngern ist in der synoptischen Grundschrift bisher nicht die Rede gewesen; 5, 1—11 hat sich als Einschub herausgestellt.

Dieser Behauptung tritt nun allerdings V. 30 entgegen: καὶ ἐγόγγυζον οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν πρὸς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ λέγοντες· διατί μετὰ τῶν τελωνῶν καὶ ἁμαρτωλῶν ἐσθίετε καὶ πίνετε; denn durch diese Bemerkung wird vorausgesetzt, daß Jesu Jünger an dem Mahle teilgenommen hätten, wie das Mark. V. 15 und Matth. V. 10 ausdrücklich mitgeteilt wird. Allein dieser Bemerkung korrespondiert der Fortgang der Erzählung bei Lukas V. 31 nicht: καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν πρὸς αὐτούς· οὐ χρείαν ἔχουσιν οἱ ὑγιαίνοντες ἰατροῦ ἀλλὰ οἱ κακῶς ἔχοντες. Hieraus erhellt, daß das Pharisäerwort an Jesus selbst gerichtet gewesen ist und nicht an seine Jünger, da sonst Jesu Antwort eingeleitet worden wäre wie bei Matthäus und Markus mit ὁ δὲ ἀκούσας εἶπεν. Sodann, daß nicht das Tafeln der Jünger mit den Zöllnern in Frage kommt, sondern das Jesu, auf den allein das Bild des Arztes hinweist. So haben denn auch die Parallelen bei Markus und Matthäus ἐσθίει (καὶ πίνει), was auch bei Lukas in it und aeth übergegangen ist, während Origenes ἐσθίεις καὶ πίνεις hat. Beide Lesarten können nur als spätere Korrekturen gelten. Aber letztere dürfte doch wohl den Sinn der Vorlage des Lukas treffen, den dieser durch Einführung der Jünger Jesu verdunkelt hat. Diese hat er wohl hineingebracht infolge von V. 33: οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν, was sich nicht auf eine Jesus begleitende Apostelschar bezieht, sondern auf die zu Jesus haltenden Leute, in deren Mitte er ißt und trinkt, also hier die Zöllner und Sünder. Daß bei Markus und Matthäus die Jünger Jesu mit beim Mahle sind, hängt damit zusammen, daß dieses in Jesu Hause stattfindet. Von da sind sie in den anders gearteten Lukastext eingedrungen, bei dem über den Charakter des Mahles als einer Festlichkeit im Hause des Zöllners kein Zweifel bestehen kann.

Dieser Ansicht widerspricht nun aber vollkommen, was von der Berufung des Zöllners berichtet wird: *καὶ εἶπεν αὐτῷ· ἀκολούθει μοι. καὶ καταλιπὼν πάντα ἀναστὰς ἠκολούθει αὐτῷ.* Hier findet sich also dieselbe Schilderung wie in den Parallelen bei Matthäus und Markus, die als Voraussetzung für das Mahl im Hause Jesu gelten mußte, noch verstärkt durch das mit 5, 11 zusammenklingende *καταλιπὼν πάντα.* Diese Verknüpfung unsrer Perikope mit einer solchen, die der Grundschrift erst von Lukas hinzugefügt worden ist, macht den Verdacht rege, daß die ganze Partie, die Levis Berufung in die Nachfolge Jesu schildert, ein Zusatz des Lukas ist, den er auf Grund der in Markus-Matthäus liegenden Umgestaltung des Originalberichtes von dort herübergenommen und dadurch die Erzählung in die Gruppe der Apostelberufungen gestellt hat. Dieser Eindruck verstärkt sich durch die Beobachtung, daß, während Markus und Matthäus von dem Betreffenden berichten, daß er am Zolle gesessen habe (*καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον*), Lukas ihn einführt *τελώνην ὀνόματι Λευείν,* und dann noch hinzufügt *καθήμενον ἐπὶ τὸ τελώνιον.* Es scheint also, daß der dem Lukas zugrunde liegende Bericht garnicht davon erzählt hat, daß Jesus einen Mann gefunden, den er von der Zollstätte hinweg in seine Nachfolge gerufen hat, sondern daß er einen Zöllner Levi mit Namen kennen gelernt hat (vgl. das *ἐθεάσατο* des Lukas im Unterschied von dem *εἶδεν* bei Matthäus und Markus), der ihm in seinem Hause ein großes Mahl zugerüstet. So erst treten die beiden Teile der Perikope zueinander in ein klares Verhältnis.

In dem Maße aber, als sich die Form der Lukas zugrunde liegenden Überlieferung herausstellt, wird auch deutlich, wie diese in nächstem Verwandtschaftsverhältnisse steht zu einer von Lukas einer andern Tradition entnommenen Zöllnergeschichte, die er — wie der Vergleich mit Matthäus und Markus zeigt — in den Zusammenhang der synoptischen Grundschrift eingefügt hat, der von Zakchäus 19, 1—10: beide Male ist es ein Zöllner, zu dem Jesus in freundschaftliche Beziehung tritt, ohne ihn in den Kreis seiner nächsten Jünger aufzunehmen; beide Male ist es ein reicher Mann, bei dem Jesus einkehrt; beide Male erweckt sein Verhalten ein Murren der Gesetzesmenschen; beide Male tritt Jesus dem ent-

gegen mit dem Hinweise auf seine Heilandswirksamkeit; und wenn Zakchäus vor Jesus tritt mit dem Bekenntnis seiner Sinnesänderung, so klingt auch die Leviperikope mit εἰς μετάνοιαν so aus, daß Jesu Zweck bei seinem Vorgehen die Buße der Sünder war. Dürfen wir somit wohl vermuten, daß wir es hier mit zwei Rezensionen derselben Erzählung zu tun haben, so ist zu beachten, daß die Zakchäus-Geschichte in Jericho spielt. Sie ist mit der folgenden Perikope von den anvertrauten Pfunden in ziemlich äußerlicher Weise in den den drei Synoptikern gemeinsamen Text eingefügt worden. Aus der Parabel aber ergibt sich mit Sicherheit, daß sie nicht in die Zeit unmittelbar vor dem Tode Jesu gehören kann; beide Perikopen gehören in einen früheren Aufenthalt Jesu in Judäa. Dahin gehört also wohl auch die vom Gastmahle des Levi.

Nun wird man auch eine sichrere Antwort gewinnen können auf die Frage, wer denn eigentlich der Zöllner sei, von dem hier die Rede ist. Luk. 5, 27 wird er als Λευεὶς eingeführt, Mark. 2, 14 nach der traditionellen Lesart als Λευεὶς ὁ τοῦ Ἀλφαίου; daneben wird von D, mehreren dem Origenes bekannten Handschriften, min (darunter 13) und it gelesen Ἰάκωβος ὁ τοῦ Ἀλφαίου; Matth. 9, 9 endlich hat Μαθθαῖος. Lassen wir letzteren zunächst aus dem Spiele, so fragt sich vor allem, wie man sich zu den beiden Lesarten des Markus stellen solle. Die zweite ist doch zu stark beglaubigt, als daß man ohne weiteres annehmen könnte, sie sei aus dem Apostelkatalog 3, 18 herübergenommen, wo Jakobus als Sohn des Alphäus steht. Mehr Analogien sind für die Annahme beizubringen, daß aus dem Paralleltext Levi statt Jakobus hereingekommen ist. Aber wie ist denn das Hereinkommen von Jakobus zu erklären, wenn die älteste, noch bei Lukas erhaltene Überlieferung Levi gelesen haben sollte? Nach der Lukas zugrunde liegenden Darstellung haben wir es so wenig mit einer Apostelwahl zu tun, wie in der nahe verwandten Geschichte von Zakchäus 19, 1—10. Die Eigentümlichkeit der Erzählung, deren Zweck kein anderer ist, als den Gegensatz zwischen Jesus und den Pharisäern ans Licht zu stellen, hat Markus nicht verstanden und durch die erst von ihm hergestellte Beziehung zu der Perikope von der ersten Apostelwahl zwei Stücke hingestellt, die sich mit der Perikope von der Wahl der Zwölfe nicht

recht reimen, sofern sie dieselbe zum Teil vorwegnehmen. Von hier aus gesehen versteht es sich von selbst, daß Markus in Levi einen der zwölf Apostel gesehen hat. Da nun der Name Levi im Apostelkatalog nicht vorkommt, so setzte er dafür Jakobus, den Sohn des Alphäus, ein. Was ihn dazu veranlaßt hat, gerade diesen aus den Zwölfen zu wählen, kann man nur vermuten. Nahe liegt folgendes: In der unsrer Perikope nahe verwandten Geschichte Luk. 19, 1—10 wird der Zöllner charakterisiert als τῇ ἡλικίᾳ μικρός; Mark. 15, 40 aber erscheint ein Ἰάκωβος ὁ μικρός. Man braucht nur anzunehmen, daß in der Geschichte Luk. 19, 1—10 der Name des Zöllners Zakchäus (der offenbar symbolische Bedeutung hat, זַכַּי = rein) ursprünglich oder in der dem Markus bekannten Form nicht gestanden, und daß er den nur bei ihm als ὁ μικρός charakterisierten Jakobus für den Alphäussohn angesehen hat, so begreift es sich, daß er statt des Levi den Jakobus, Sohn des Alphäus, eingefügt hat. Das wird erst in seiner jüngsten Form geschehen sein; in der älteren wird, wie bei Lukas, Levi gestanden haben. So erklärt sich nun auch die Form des Matthäus. Dieser hat an Stelle des unter den Zwölfen nicht vorkommenden Levi einen andern aus dem Katalog eingefügt, den Matthäus — aus welchem Grunde, vermag ich nicht zu sagen. Vielleicht, weil er seiner Herkunft nach Zöllner war. Dafür gibt es freilich in den Evangelien kein anderes Zeugnis als Matth. 10, 3 (Μαθθαῖος ὁ τελώνης); in den Parallelen Mark. 3, 18; Luk. 6, 15 fehlt der Zöllner, der eben nur aus Matth. 9, 9 herübergenommen ist. Möglicherweise hängt diese Vertauschung auch mit der Tradition zusammen, die das erste Evangelium dem Matthäus zuschrieb, dessen Berufung dort ebensogut erzählt sein mußte als die der an der Spitze des Apostelkatalogs stehenden Brüderpaare. — Die bereits unter den altkirchlichen Exegeten vertretene Ansicht, daß Levi überhaupt keiner der Zwölfe sei, ist die richtige. Gerade wie aus dem Simon, dem Besitzer des Hauses, Luk. 4, 38, von Markus und Matthäus der Apostel Simon Petrus gemacht worden ist, so in unsrer Stelle aus dem Zöllner Levi der Apostel Jakobus, bzw. Matthäus. Jedenfalls kann sich die Überlieferung, daß das erste der synoptischen Evangelien auf einen der Zwölfapostel, den Matthäus, zurückgehe, hierauf nicht stützen. Daß der Charakter dieser Schrift das ohnehin ver-

bietet, braucht nach den bisherigen Untersuchungen nicht mehr versichert zu werden.

§ 18. Das Gespräch über das Fasten.

Luk. 5, 33—35; Mark. 2, 18—20; Matth. 9, 14. 15.

Bei Lukas hängt das Gespräch über das Fasten aufs engste zusammen mit der vorangehenden Perikope vom Zöllnergastmahl. Wie dieses die Frage der Pharisäer und ihrer Schriftgelehrten veranlaßt hat, weshalb Jesus mit den Zöllnern und Sündern esse und trinke, so die gleich an Jesu Antwort sich anschließende weitere Frage bezüglich des Fastens: *οἱ δὲ εἶπαν πρὸς αὐτόν*. Die kritisierenden Personen hier und dort sind dieselben, *οἱ Φαρισαῖοι καὶ οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*. Ihr Vorwurf lautet: *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν πυκνὰ καὶ δεήσεις ποιοῦνται, ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων, οἱ δὲ σοὶ ἐσθίουσιν καὶ πίνουσιν*. Die Worte: *καὶ δεήσεις ποιοῦνται*, haben bei Markus und Matthäus kein Äquivalent. Je enger sich bei Lukas diese Perikope an das Zöllnergastmahl anschließt, umso unmotivierter erscheint der Hinweis auf das Beten. Da nun 11, 1 in einem nicht der synoptischen Grundschrift angehörigen Zusammenhang des Betens der Johannesjünger gedacht wird (*δίδαξον ἡμᾶς προσεύχεσθαι, καθὼς καὶ Ἰωάννης ἐδίδαξεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*), so liegt die Vermutung nahe, daß erst Lukas die Wendung vom Beten in 5, 33 eingefügt habe. Die Schriftgelehrten der Pharisäer (5, 30) fügen dem Hinweis auf die Johannesjünger noch einen solchen auf ihre eigenen Jünger hinzu: *ὁμοίως καὶ οἱ τῶν Φαρισαίων*, der wegen seines Nachschleppens und wegen der Bezeichnung der eigenen Jünger als *οἱ τῶν Φαρισαίων* mit Recht in den Verdacht gekommen ist, ein Zusatz auf Grund der in Markus-Matthäus vorliegenden Rezension zu sein.

Während die Anhänger des Johannes häufig fasten, sieht man Jesu Leute essen und trinken. Damit weisen die Kläger auf das Zöllnergastmahl hin, wo die Jesu Angehörigen (*οἱ δὲ σοί*) sichs in seiner Gesellschaft gut schmecken lassen. Dieser Angriff erscheint um so motivierter, als Jesus auf ihre Anfrage wegen seiner Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern geantwortet hatte: *οὐκ ἐλήλυθα καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλοὺς εἰς μετάνοιαν* (V. 32). Jenes Essen und Trinken sah nicht nach der Buße aus,

die der Täufer gefordert hatte (3, 3), und so stellen ihm die Pharisäer Johannes und dessen Jünger höhnisch zum Vorbild hin. Tatsächlich lag da auch ein sehr greifbarer Unterschied vor, der gelegentlich von Jesus selbst betont wird (7, 33f.; Matth. 11, 18f.).

Die von Lukas aufbewahrte enge Verknüpfung des Wortes vom Fasten mit der Perikope vom Zöllnergastmahl fehlt bei Markus und Matthäus vollständig. Aus Jesu Antwort an die Verkläger seines Verkehrs mit den Zöllnern: *οὐκ ἦλθον καλέσαι δικαίους ἀλλὰ ἁμαρτωλούς*, ist das die Heranziehung von Johannes dem Täufer vermittelnde *εἰς μετάνοιαν* geschwunden, wohl weil das in Frage kommende Ereignis nicht einer Bußpredigt glich. So hat Markus einen neuen Anlaß für Jesu Wort vom Fasten komponiert 2, 18: *καὶ ἦσαν οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύοντες. καὶ ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ.* Daß hier neben die Johannesjünger auch die Pharisäer treten, ist bedingt durch Vorstellungen, wie die in Matth. 6, 16; Luk. 18, 12. Das Subjekt von *ἔρχονται καὶ λέγουσιν αὐτῷ* sind nach Ansicht des Verfassers offenbar nicht *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου καὶ οἱ μαθηταὶ τῶν Φαρισαίων*, da diese das Subjekt der Frage *διατί... νηστεύουσιν* sind, sondern die Leute überhaupt. Matthäus hat Markus allerdings so verstanden und deshalb die umständliche Einleitung des Markus nicht bloß zusammengestrichen, sondern auch dahin verändert, daß er nur die Johannesjünger zu Jesus kommen und diese in der ersten Person von sich reden läßt: *τότε προσέρχονται αὐτῷ οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου λέγοντες· διατί ἡμεῖς καὶ οἱ Φαρισαῖοι νηστεύομεν;*

Bedeutsamer ist, was Markus und Matthäus im Unterschied von Lukas über das Verhalten der Jünger Jesu aussagen.

Schon die Bezeichnung der Anhänger Jesu zeigt eine beachtenswerte Verschiedenheit, die sich nur aus der Reihenfolge der Texte Lukas, Markus, Matthäus versteht. Wichtiger ist es, daß Markus und Matthäus von den Jüngern Jesu aussagen, *οὐ νηστεύουσιν*, daß sie also ihnen überhaupt das Fasten absprechen. Aus dem relativen Gegensatze bei Lukas, daß die Johannesjünger ein asketisches Dasein führen, viel fasten, die Jesu aber in frohem Genuß leben, essen und trinken, ist ein absoluter geworden: *οἱ μαθηταὶ Ἰωάννου νηστεύουσιν, οἱ δὲ σοὶ μαθηταὶ οὐ νηστεύουσιν.*

Die Lesart des cod. D οἱ δὲ σοὶ οὐδὲν τούτων ποιοῦσιν, bringt jenen absoluten Gegensatz auch in Luk. V. 33 hinein, ergibt sich aber schon dadurch als spätere Korrektur, daß sie sich nicht bloß auf das Fasten, sondern auch auf das später zugesetzte Beten bezieht. Ein solches Urteil ist aus dem Verhalten bei dem Zöllnergastmahl nicht zu gewinnen. Dafür mußte schon ein besonderer Anlaß geschaffen werden, Mark. V. 18. Dieser ist nun aber schwer in Einklang zu bringen mit Jesu konservativer Stellung zu Volkssitte und Gesetz; wie er denn Matth. 6, 16—18 das Fasten keineswegs abgetan wissen will, sondern es wie Almosen und Gebet als selbstverständlich voraussetzt und nur wie bei jenen gegen die pharisäischen Mißstände bei diesen Übungen der Frömmigkeit polemisiert.

So fällt es denn bei Lukas Jesu keineswegs ein, den Gedanken auszusprechen, daß die Seinigen nicht fasten sollen. Denen, die das Essen und Trinken seiner Leute tadelnswert finden, tritt er entgegen mit der bildlichen Wendung: μὴ δύνασθε τοὺς υἱοὺς τοῦ νυμφῶνος, ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστίν, ποιῆσαι νηστεῦσαι; Sie können doch die Hochzeitsleute, die mit dem Bräutigam zusammensind, nicht zum Fasten veranlassen. Das Bild deutet sich von selbst durch Jesu Anwesenheit beim Zöllnergastmahl; und von hier aus allein kann V. 34 richtig verstanden werden: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι, καὶ ὅταν ἀπαρθῇ ἀπ' αὐτῶν ὁ νυμφίος, τότε νηστεύσουσιν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Mit dem Fortgeführtwerden des Bräutigams zur Braut ist das Festmahl zu Ende; vgl. Tob. 8, 1 (א): καὶ ὅτε συνετέλεσαν τὸ φαγεῖν καὶ πεῖν, ἠθέλησαν κοιμηθῆναι καὶ ἀπήγαγον τὸν νεανίσκον καὶ εἰσήγαγον αὐτὸν εἰς τὸ ταμεῖον. Die parabolische Ausführung in V. 35 ist in nicht gerade geschickter Weise eingerahmt von zwei Wendungen, die das Bild in die Wirklichkeit übersetzen: ἐλεύσονται δὲ ἡμέραι und ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις. Die erste scheint aus Markus-Matthäus herübergenommen zu sein. Ihr feierlicher Ton läßt den Sinn vermuten, den die Stelle bei jenen hat. Die Deutung des Bildes der Grundschrift ist unverkennbar. Das Fortgeführtwerden des Bräutigams und der Schluß des Essens und Trinkens kann sich natürlich nur beziehen auf Jesu Fortgehen aus dem in Frage kommenden Kreise oder erweitert auch aus der Landschaft und den Verhältnissen, in denen er sich jetzt aufhält.

Solange er hier ist, soll man seine Anhänger doch nicht veranlassen, sich Bußübungen zu unterwerfen. Eine Hindeutung auf Jesu Tod ist hier nicht zu erkennen. Weder das Futurum νηστεύσουσιν legt das nahe noch der Ausdruck ἀπαρθῇ, den man falsch mit entreißen wiedergibt, während ἀπαίρειν ganz einfach fortführen bzw. weggehen, ohne jeden Beisatz des Gewaltsamen, bedeutet. Das Passivische der Wendung hat seine Erklärung vielleicht in Stellen wie Matth. 4, 1; Luk. 4, 1. 14. 43.; Joh. 10, 18.

Anders bei Markus und Matthäus. Hier ist jeder Rückblick auf das Zöllnergastmahl ausgeschlossen, und so ist auch an Stelle des aus der Situation herausgewachsenen μὴ δύνασθε... ποιῆσαι νηστεῦσαι, ein ganz objektiver, sehr umständlicher Bericht geworden: μὴ δύνανται οἱ υἱοὶ τοῦ νυμφῶνος ἐν ᾧ ὁ νυμφίος μετ' αὐτῶν ἐστὶν νηστεύειν; ὅσον χρόνον ἔχουσιν τὸν νυμφίον μετ' αὐτῶν, οὐ δύνανται νηστεύειν. Da sich dieses Wort nicht auf eine begrenzte Zahl von Menschen noch auf einen bestimmten Ort bezieht, so muß es von Jesu Aufenthalt auf der Erde verstanden werden. Während dieser Zeit haben nach Ansicht dieses Referenten Jesu Jünger überhaupt nicht fasten können. Anders in der Zeit des Entrücktseins des Bräutigams von der Erde, also in der Zeit nach Jesu Tode. Dann werden sie fasten und zwar ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ, also am Tage des Todes Jesu, am Freitag, dem heidenchristlichen Fastentag, der Didache 8, 1 zugleich mit dem Mittwoch den jüdischen Fasttagen, Montag und Donnerstag, entgegengestellt wird. Die Versuche, den Bericht des Markus von dieser Auffassung, die natürlich nicht die Jesu, sondern die der Heidenkirche ist, zu entlasten, sind umsonst.

Bei Matthäus fehlt diese Beziehung auf den Todesfreitag. Er repräsentiert damit schwerlich eine ältere Textform, da die beiden voneinander sonst so verschiedenen Markus und Lukas hinter τότε νηστεύσουσιν die Angabe des Fasttages, bzw. der Fasttage, haben. Er hat den Singular des Markus gestrichen, da er zwei Fasttage kannte. Hätte ihm der Text des Lukas vorgelegen, so hätte er ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις nach seinem Sinne deuten können, ohne es zu streichen, wie das auch wohl der kanonische Lukas getan. Daß auch Matthäus nur an den Tod Jesu denkt, spricht er charakteristisch dadurch aus, daß er an Stelle von νηστεύειν das die Bilderrede deutende πενθεῖν setzt.

Die geschichtliche Schwierigkeit, daß Jesus hier bereits auf seinen Tod hingewiesen habe, die man nur sehr ungenügend mit der Annahme hebt, es sei bei den Perikopen von chronologischer Anordnung nicht die Rede, findet sich bei Lukas nicht, dessen Text durchweg die älteste Überlieferung zeigt, die nur in V. 33 und 35 ein paar Zusätze erhalten hat.

§ 19. Die Parabeln von den Kleidern und vom Wein.

Luk. 5, 36—39; Mark. 2, 21. 22; Matth. 9, 16. 17.

Die Resultate der Untersuchung über die beiden vorhergehenden Perikopen schaffen die richtige Voraussetzung für das Verständnis der Parabeln, mit denen das Gespräch anläßlich des Zöllnergastmahls endigt. Nach Markus und Matthäus schließen sie sich eng an das Wort vom Fasten an, sodaß man genötigt wird, dort den Schlüssel für die Bilderrede zu suchen. Aber eben hierin liegt der Grund, daß man über den Sinn der Parabeln nicht zu einem Einverständnis gekommen ist. Mit Recht hat Wellhausen bemerkt: „Mark. 2, 21. 22 ist in Wahrheit ganz unabhängig vom Vorhergehenden". Dann wird wohl Lukas im Rechte sein, der bei den Parabeln V. 36 eine neue Einleitung hat: *ἔλεγεν δὲ καὶ παραβολὴν πρὸς αὐτούς*. Durch diese Worte treten die Parabeln aus der unmittelbaren Verbindung mit der auf das Fasten bezüglichen Interpellation der Pharisäer heraus, nicht aber aus der Situation, in der alle diese Reden gehalten worden sind. Diese wechselt erst mit 6, 1.

Dem entspricht nun auch die Gestalt der Bilderreden, die, bei Lukas wenigstens, an die Vorstellung des Festmahls anknüpfen. Bei dem Bilde vom Wein braucht das nicht erst nachgewiesen zu werden, aber auch bei dem vom Gewande liegt es auf der Hand. Freilich, eine versammelte Festgesellschaft lenkt die Gedanken nicht auf alte zerrissene Röcke, die man flicken muß, sondern auf neue, festliche Gewänder (vgl. Luk. 15, 22; Matth. 22, 11; Ap. 3, 5). So erscheint die Bilderrede in der Tat auch bei Lukas: *οὐδεὶς ἐπίβλημα ἀπὸ ἱματίου καινοῦ σχίσας ἐπιβάλλει ἐπὶ ἱμάτιον παλαιόν. εἰ δὲ μήγε, καὶ τὸ καινὸν σχίσει καὶ τῷ παλαιῷ οὐ συμφωνήσει τὸ ἐπίβλημα τὸ ἀπὸ τοῦ καινοῦ*. Die Vorstellung ist die, daß keiner

von einem neuen Gewande den dazu gehörigen Besatz, etwa die auf das ἱμάτιον genähten farbigen Kanten abreißt, um sie auf ein altes Kleid zu setzen, da so das neue zerrissen werde, das alte aber einen zu ihm schlechterdings nicht stimmenden Besatz erhalte. Dieses Gleichnis wächst durchaus hervor aus der Situation der in Festkleidern gastierenden Gesellschaft.

Ganz anders stellt sich das Bild bei Markus und Matthäus. Da ist von einem neuen Gewande überhaupt nicht die Rede, sondern nur von einem alten, zerrissenen, das nicht mit einem Flicken neuen Tuches ausgebessert werden dürfe, da ein solcher Flicken abreiße und so nur das Loch vergrößere. Die Genesis eines solchen Bildes ist aus der Situation einer Mahlzeit nicht zu gewinnen. Das entspricht durchaus dem, daß diese Worte bei Markus und Matthäus ja auch garnicht bei dem Gastmahle gesprochen sind, sondern anläßlich einer Interpellation Jesu durch Johannesjünger, die vollständig ohne Beziehung auf das Zöllnergastmahl berichtet worden ist. Haben wir nun nachgewiesen, daß darin eine Umgestaltung der alten Textform vorliegt, so hat schon um deswillen die Form der Parabel bei Lukas den Vorzug vor der bei Markus-Matthäus.

Aber auch inhaltlich ist das zu behaupten. Wellhausen hat bemerkt: „Die Regel, daß man ein altes Kleid auch mit einem alten Lappen flicken müsse, gilt bei uns nicht und scheint schon Lukas befremdet zu haben. Der Sinn ist klar: ein verrosteter Kessel wird durch Reparatur vollends zugrunde gerichtet. Unter dem alten Kleide und dem alten Schlauch läßt sich kaum etwas anders verstehen als das Judentum". Diese Deutung mag bei Markus-Matthäus zutreffen, zumal wenn man in das Judentum auch das Johannesjüngertum einrechnet. Daß ein solches Wort aber nicht aus Jesu Munde, sondern erst aus den Kreisen des Heidenchristentums stammt, ist ebenso gewiß. Überdies reimt sich mit dieser Deutung der Zug nicht, daß Jesus vorher das Charakteristikum des „Judentums", das Fasten, keineswegs abgewiesen, sondern nur auf die Zukunft verschoben hat. Daraus erkennt man, daß halbversteckt hier eine Grundanschauung vorliegt, wonach zwei Größen einander keineswegs so gegenübergestellt werden, daß die eine als irreparabel erscheint, sodaß es nur Schaden bringt, wenn man

sie zu erhalten sucht. Auch insofern ist die Darstellung bei Markus-Matthäus in sich selbst widersprechend, daß neben dem zerrissenen Kleid, das eines Flickens bedarf, die alten Schläuche stehen, die garnicht defekt sind und noch vortrefflich ihren Dienst tun, wenn man nicht die Torheit begeht, sie mit neuem Weine zu füllen.

Alle diese Unstimmigkeiten im Texte bei Markus-Matthäus erklären sich, wenn man die lukanischen Parabeln ins Auge faßt. Das Alte steht hier dem Neuen gegenüber nicht als das Zerrissene, Unverbesserliche, sondern nur als das Andersartige. Selbst unser Gegensatz von modern und unmodern wäre zu stark für die Umschreibung des Gedankens Jesu. Das alte Kleid ist keineswegs verbraucht, sondern noch sogut, daß man geneigt sein könnte, es mit dem Besatz des neuen zu schmücken. Die alten Schläuche sind sowenig defekt, daß der alte Wein darin vortrefflich aufgehoben ist. Und der alte Wein selbst — damit fügt Lukas in V. 39 mit dem gleichen Anfange wie bei den beiden Gleichnissen: *καὶ οὐδείς*, noch ein drittes Gleichniswort hinzu, das bei Markus-Matthäus fehlt — ist keineswegs ein schlechtes Getränk, das man weggießen könnte, sondern ein gutes, mildes Getränk, das viele dem neuen vorziehen. Diesen drei aus der Situation einer tafelnden Gesellschaft hervorgehenden Bildern ist die Vorstellung gemeinsam, daß Altes und Neues nebeneinander sein Recht habe, und daß es ein törichtes Unterfangen sei, zum Alten zurückzukehren oder dem Alten das Neue aufzuzwingen. Dabei kommt nichts heraus; vielmehr soll man beides nebeneinander bestehen lassen, da jedes seine Art und sein gutes Recht hat.

Dieser Gedanke ist nun allerdings keine Fortsetzung der Verteidigung der gastierenden Jünger durch Jesus in V. 34 und 35, daß die Hochzeitsleute keinen Anlaß zum Fasten haben, solange der Bräutigam in ihrer Mitte ist. Wohl aber ist er dadurch veranlaßt worden, daß Jesu und seinen Jüngern von den Pharisäern das Verhalten der Johannesjünger vorgerückt worden ist. Jesus weist in den Parabeln überhaupt jenen Hinweis auf das Vorbild der Johannesjünger ab: jedes an seinem Platze; jene mögen es machen, wie es ihrer und ihres Meisters Art entspricht, die vorhanden war, ehe Jesus auf den Plan trat, die also verglichen

werden kann mit dem Alten, ohnedaß mit diesem Alten die Vorstellung des Abgelebten zu verbinden ist. Bei der Wahl des Bildes vom neuen Kleid, dem Gewande der Gastierenden, mag Jesu der Gegensatz zu der Erscheinung der Johannesjünger umso näher gelegen haben, als ja auch sonst das Auftreten des Täufers in härenem Gewande (Mark. 1, 6; Matth. 3, 4) den Menschen *ἐν μαλακοῖς ἱματίοις* gegenübergestellt wird, die die vornehme Gesellschaft ausmachen (Luk. 7, 25; Matth. 11, 8). Dem kamelshärenen Gewande des Johannes, das nirgends als verschlissen bezeichnet wird, ziemt sich nicht der Besatz von den Gewändern einer essenden und trinkenden Festgesellschaft. Und wenn es von Johannes heißt: *οἶνον καὶ σίκερα οὐ μὴ πίῃ* (Luk. 1, 15), so ist es doppelt begreiflich, wie Jesus das Johannesjüngertum vergleichen kann mit den alten Schläuchen, in denen der alte Wein sich befindet, der mild geworden ist und nichtmehr die gärende und schnell berauschende Art des neuen hat.

So gewiß der bei Markus-Matthäus vorliegende Gegensatz zwischen Jesus und dem Judentum erst dem apostolischen Zeitalter angehört und ebenso wie das Markuswort vom Fasten den heidenchristlichen Standpunkt verrät, so gewiß gehört die Schilderung des Verhältnisses Jesu und seiner Jünger zu dem Täufer und dessen Anhängerschaft bei Lukas in den Rahmen der Geschichte Jesu; vgl. z. B. Luk. 7, 24ff.; Matth. 11, 7ff. Bei dem gegebenen Nachweis von der Verschiedenheit der Auffassung der Parabeln bei Markus-Matthäus und Lukas bedarf es keiner Begründung mehr, weshalb Luk. 5, 39: *καὶ οὐδεὶς πιὼν παλαιὸν θέλει νέον· λέγει γάρ· ὁ παλαιὸς χρηστός ἐστιν*, keine Stelle bei Markus-Matthäus gefunden hat. Im Rahmen der kirchlichen Anschauungen vom Gegensatz zwischen dem abgetanen Judentum, bzw. Täufertum, und dem Christentum hat eine solche Beurteilung des Alten keinen Platz, wohl aber im Rahmen der geschichtlichen Auffassung des Verhältnisses von Jesus und Johannes, die den jüdischen Schriftgelehrten gleicherweise zuwider waren und deshalb von Jesus selbst in ihrer Verschiedenheit den gemeinsamen Feinden gegenübergestellt werden: *ἐλήλυθεν Ἰωάννης ὁ βαπτιστὴς μὴ ἐσθίων ἄρτον μηδὲ πίνων οἶνον, καὶ λέγετε· δαιμόνιον ἔχει. ἐλήλυθεν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου, ἐσθίων καὶ πίνων, καὶ λέγετε·*

[illegible]
Luk. 7, 33—35; Matth. 11, 18 f. Es braucht nicht besonders betont werden, daß dieselbe Verschiebung, die Luk. 3, 19 f. von seiner richtigen Stelle an den Anfang der galiläischen Tätigkeit Jesu (Mark. 1, 14; Matth. 4, 12) gerückt, den Täufer vom Zusammenwirken mit Jesus ausgeschlossen hat, auch in der Umgestaltung der Lukasparabeln 5, 36—39 zu der Form Markus-Matthäus wirksam gewesen ist.

§ 20. Das Ährenraufen am Sabbat.

Luk. 6, 1—5; Mark. 2, 23—28; Matth. 12, 1—8.

Die Perikope vom Ährenraufen hat nur bei Lukas eine genauere Zeitbestimmung: ἐν σαββάτῳ δευτεροπρώτῳ. Immerhin ist die ganze Situation eine solche, daß man über den Zeitpunkt auch in Markus-Matthäus nicht im unklaren sein kann. „Die Zeit ist nach Ostern; wir haben hier die einzige Bestimmung der Saison im Evangelium.“ (Wellhausen.) Die Perikope vom Zöllnergastmahl aber fiel, wenn wir in Luk. 19, 1—10 mit Recht eine Nebenform von ihr gesehen haben, in die Zeit kurz vor Ostern. Es scheinen also die Perikopen keineswegs ohne gewollte chronologische Ordnung zu stehen. Das hat sich ja auch aus dem bisherigen Verlauf der Darstellung ergeben. Damit wird dann auch die richtige Stellung für die Deutung der eigentümlichen, dunklen Zeitbestimmung bei Lukas gegeben sein.

Man hat allerdings gemeint, δευτεροπρώτῳ sei ein unverständlicher späterer Zusatz zu einem einfachen ἐν σαββάτῳ. Wenn man dafür auf das Fehlen jenes Wortes in א B L, einigen Itala-codd., pesch., phil[mg], hier aeth. usw. hinwies, so ist doch viel wahrscheinlicher, daß ein unverständliches und scheinbar unsinniges Wort weggelassen, als daß ein solches von irgendjemand hinzugefügt worden ist. Nun glaubt man die Hinzufügung so erklären zu können, daß man sagt, beim Blick auf 6, 6 (ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ) habe ein Korrektor sich veranlaßt gesehen, zu 6, 1 ein πρώτῳ hinzuzufügen, das sei dann bei einer Vergleichung von 4, 31 durch δευτέρῳ ersetzt worden, und dieses sei dann mit dem getilgten πρώτῳ zu δευτεροπρώτῳ zusammengelesen worden. Diese ganze Erwägung

ist nach allen Seiten hin unwahrscheinlich. Was liegt überhaupt für ein Grund vor, den Sabbat 6, 1 noch besonders als einen ersten zu bezeichnen; das geschieht in völlig genügender Weise durch das ἑτέρῳ 6, 6. Der Leser könnte überdies das πρώτῳ in 6, 1 garnicht verstehen, bevor er bis zu 6, 6 gekommen war. Hatte aber jener Glossator die Absicht, die Sabbate, an denen Jesus aufgetreten war, zu zählen, so begreift sich weder, daß er damit nicht bei 13, 10; 14, 1 fortgefahren, noch daß er nicht schon bei 4, 16. 31[1] damit begonnen hat. Letzteres soll nun zwar sein Nachfolger getan haben, der mit Rücksicht auf 4, 31 aus dem πρώτῳ ein δευτέρῳ gemacht haben soll. Merkwürdig nur, daß nach ihm kein dritter erschienen ist, der aus δευτέρῳ ein τρίτῳ gemacht hat. Man sieht also, dieser Weg zur Erklärung von δευτεροπρώτῳ ist nicht gangbar.

Es wird mithin hier ein terminus vorliegen, der vielleicht selbst dem Lukas nichtmehr bekannt war und der aus ebendiesem Grunde von Markus-Matthäus fortgelassen ist, der aber aus der synoptischen Grundschrift stammt. Nun ergibt sich, wie schon bemerkt, daß unsere Geschichte aus der Zeit zwischen Ostern und Pfingsten stammt; jedenfalls nach dem Tage der Darbringung der Erstlingsgarbe. Denn vor diesem Termin war der Genuß des neuen Getreides in jeder Form verboten; vgl. Lev. 23, 11—14. Als Tag der Darbringung der Erstlingsgarbe bezeichnet Lev. 23, 11. מִמָּחֳרַת הַשַּׁבָּת, was LXX wiedergibt mit τῇ ἐπαύριον τῆς πρώτης, und was nach damit übereinstimmender pharisäischer Auffassung bezogen wird auf den Tag nach dem sabbatgleichen ersten Tag des Passahfestes[2]. Von diesem Tage an beginnt das Zählen der Zeit bis zum Pfingstfeste; vgl. Lev. 23, 15f.: „Dann zählet vom Tage nach dem Sabbat ab, dem Tage, wo ihr die Webegarbe dargebracht habt, sieben volle Wochen bis zum Tage nach dem siebten Sabbat; 50 Tage zählt ihr und dann bringt ihr Jahwe ein neues Speisopfer dar". Nach Scaligers Vermutung ist nun unter dem zweitersten Sabbat der auf den zweiten Passahtag folgende Sabbat zu verstehen. Damit kommen wir spätestens

[1]) Davon garnicht zu reden, daß 4, 31 nicht von einem bestimmten Sabbat, sondern von einer Reihe von Sabbaten redet.

[2]) So auch Philo, De septenario § 20; Josephus Ant. III, 10, 5.

bis zum 23. Nisan, also in so unmittelbare Nähe des Passahfestes, daß, da Jesus zum Passah nach Jerusalem ging, schlechterdings nicht einzusehen ist, weshalb er so schnell sollte Judäa verlassen haben.

Dabei wird es auch bleiben, selbst wenn jene Erklärung der merkwürdigen Zeitbestimmung Luk. 6, 1 sich nicht zur vollen Evidenz bringen lassen sollte. Das Bedenken aber, daß man doch am wenigsten bei Lukas eine so alte chronologische Notiz erwarten sollte, hängt mit dem unrichtigen Gesamturteil über den Lukastext zusammen, das dieses mein Buch entwurzeln möchte.

Die Erzählung von dem Ährenraufen selbst ist nun, vor allem im Anfang und Schluß, bei den drei Rezensionen sehr verschiedenartig gestaltet worden. Was den Anfang betrifft, so berichtet allein Matthäus, daß die Jünger gehungert haben. Daß dieser Zug hinzugefügt worden ist, veranlaßt durch den Nachweis Jesu, daß die Jünger, eben weil sie gehungert, nicht gesetzwidrig gehandelt hätten, liegt auf der Hand. Weshalb hätten Markus und Lukas ihn streichen sollen? Für den Angriff der Pharisäer ist es aber gerade von Bedeutung, daß sie das Hungern der Jünger nicht in Rechnung ziehen, da ihnen die Sabbatbestimmung, daß jeder Arme mit den für diesen Tag angeordneten drei Mahlzeiten versehen werden mußte, nicht unbekannt war. Somit ist das Fehlen jenes Zuges bei Markus und Lukas gewiß ein Zeichen des älteren Textes.

Höchst merkwürdig verschieden ist nun aber bei allen drei Berichten die Beschreibung des Tuns der Jünger:

Luk. V. 1.	Mark. V. 23.	Matth. V. 1.
καὶ ἔτιλλον οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τοὺς στάχυας καὶ ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν.	*καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ ἤρξαντο ὁδὸν ποιεῖν τίλλοντες τοὺς στάχυας.*	*οἱ δὲ μαθηταὶ αὐτοῦ ... ἤρξαντο τίλλειν στάχυας καὶ ἐσθίειν.*

Am meisten springt in die Augen, daß Markus die Vorstellung zu haben scheint, daß das Verhalten der Jünger darin bestanden habe, durch Ausraufen der Ähren sich einen Weg zu bahnen. *ὁδὸν ποιεῖν* heißt in gutem Griechisch viam sternere; es kann aber auch

zur Not als Latinismus für iter facere aufgefaßt werden, was regelrecht mit *ὁδὸν ποιεῖσθαι* auszudrücken wäre. Aber wenn auch eine solche Annahme gerade bei Markus keine Schwierigkeit hätte, so müßte man doch urteilen: Besser griechisch wäre gewesen: *ἤρξαντο ὁδοποιοῦντες τίλλειν*. Aber das steht nicht bloß nicht da, sondern ein solches *ὁδοποιοῦντες* wäre auch ganz überflüssig, da ja bereits berichtet worden ist: *καὶ ἐγένετο αὐτὸν ἐν τοῖς σάββασιν παραπορεύεσθαι διὰ τῶν σπορίμων*. Man könnte nun meinen, daß die Anschauung, die Jünger hätten sich durch Ährenausraufen einen Weg gebahnt, durch Beeinflussung des Hinweises Jesu auf das Essen der Schaubrote durch den hungernden David umgestaltet worden sei zu der Vorstellung, die Jünger hätten aus Hunger Körner gegessen. Allein einen Weg durch das Feld bahnt man sich nicht durch Abzupfen der Ähren, sondern durch Ausreißen der Halme, und somit kommt man nicht über den Eindruck hinweg, daß die Markusdarstellung widerspruchsvoll ist und im Vergleich zu den beiden andern Rezensionen eine Verwirrung bedeutet.

Aber wie will man eine solche erklären, wenn dem Markus etwa ein Text wie der des Lukas vorgelegen hat? Auch bei Lukas ist vielleicht die ursprüngliche Form etwas verändert worden. Anstatt des am stärksten bezeugten Textes: *καὶ ἤσθιον ψώχοντες ταῖς χερσίν*, haben D it. pesch. cop. arm. *ἤσθιον*, a q *καὶ ἤσθιον* hinter *χερσίν* stehen. Dieses Schwanken in der Stellung eines Satzteiles, der in der Parallele bei Markus fehlt, legt die Vermutung nahe, daß das *καὶ ἤσθιον* bei Lukas nur ein späterer, aus Matthäus geflossener Zusatz ist.

Diese Vermutung bestätigt sich, weil nun das rätselhafte Verhältnis der drei Berichte zueinander klar wird. Die älteste Textform ist: *ἔτιλλον ... τοὺς στάχυας ψώχοντες ταῖς χερσίν*. Der Zweck, zu dem die Jünger das getan, wird nicht namhaft gemacht; so ist es erklärlich, wie ein späterer Leser die Sache sich so zurechtlegte, daß die Jünger sich mit dem Abreißen einen Weg hätten bahnen wollen. Bei dieser tatsächlich durch Markus vertretenen Ansicht mußte natürlich das *ψώχοντες ταῖς χερσίν* als bedeutungslos hinfallen. In Wahrheit ist es nicht ein müßiger Zusatz, sondern der Punkt, an dem die Interpellation der Pharisäer einsetzt. Unter

den 39 Werken, die im Traktat Schabbath VII, 2 verboten sind, steht nicht das Abzupfen von Ähren, wohl aber: Früchte säubern und durchsieben. Beachtet man nun, daß bei Matthäus die Vorstellung vom Wegebahnen fehlt, sodaß er nach dieser Seite mit Lukas näher verwandt ist als mit Markus, so ergibt sich, daß bei letzterem eine Form vorliegt, die erst in der letzten Markusredaktion auftritt, während in der älteren Form wohl derselbe Text vorlag, den wir aus Lukas als ursprünglich erschlossen haben und aus dem sich nun auch leicht die Fassung bei Matthäus erklärt.

Von hier aus angesehen ist klar, wie sich an den Bericht von dem Verhalten der Jünger Jesu Verteidigung anschließt. Er will garnicht gegen die Satzung, daß man am Sabbat keine Früchte reinigen solle, angehen, ebensowenig wie gegen die gesetzliche Bestimmung, daß die Schaubrote für die Priester seien. Wenn es aber dem David nicht als Sünde angerechnet werden kann, daß er im Falle des Hungers samt seiner Begleitung von den Schaubroten nahm, wie kann man es dann den in gleicher Lage befindlichen Jüngern verdenken, wenn sie Ähren zerreiben? Diese Ausführung bedarf keiner weiteren Ergänzung, zumal da gleich mit größter Bestimmtheit hervorgehoben wird, daß die Notlage des David das ist, was hier den Fall erklärt: *οὐδὲ τοῦτο ἀνέγνωτε ὃ ἐποίησεν Δαυείδ, ὁπότε ἐπείνασεν αὐτὸς καὶ οἱ μετ' αὐτοῦ ὄντες;*

Die klare und scharfe Korrespondenz des Verhaltens Davids zu dem der Jünger ist bei Markus zerstört, wo ein Verhalten der Jünger beschrieben wird, als dessen Motiv doch nicht wohl der Hunger angegeben werden kann. Nun hat Mark. V. 25 allerdings vor dem ihm mit den Parallelberichten gemeinsamen *ὅτε ἐπείνασεν* noch ein *ὅτε χρείαν ἔσχεν* stehen, wodurch wenigstens die Korrespondenz entsteht, daß es sich beide Male um ein Bedürfnis gehandelt hat, das man trotz des Sabbats erfüllt hat. Außer diesem Zusatz macht auch die mit dem Bericht von 1. Reg. 21 streitende Notiz, daß das Ereignis beim Hohepriestertum des Abjathar statt des Ahimelech stattgefunden habe, der Rezension des Markus keine besondere Ehre.

Bei Matthäus schließt sich Jesu Verantwortung einfach und klar an das Vorhergehende an. Aber die Korrespondenz von V. 1f. und V. 3f. wird nun gestört durch den Zusatz V. 5—7, dem nichts

bei Lukas und bei Markus entspricht. Der Hinweis V. 5 auf die Priester, die durch ihre priesterliche Tätigkeit im Tempel am Sabbat das Gebot der Arbeitsenthaltung übertreten müssen, hat zunächst nichts zu tun mit dem hier zur Verhandlung kommenden Fall. Aber V. 5 ist auch nicht für sich allein zu verstehen; im Gegenteil, das, was der Tempeldienst erheischt, ist etwas Geringeres gegenüber dem, was hier in Frage kommt: λέγω δὲ ὑμῖν, ὅτι τοῦ ἱεροῦ μεῖζόν ἐστιν ὧδε. Das Neutrum μεῖζον (das ungenügend bezeugte μείζων ist ein leicht begreifliches Mißverständnis mit seinem Gegensatz zu dem Tempel, in dem die Priester tätig sind) kann sich natürlich nicht auf Jesus beziehen, sondern auf das, was in V. 7 über das Opfer gestellt wird: εἰ δὲ ἐγνώκειτε τί ἐστιν· ἔλεος θέλω καὶ οὐ θυσίαν, οὐκ ἂν κατεδικάσατε τοὺς ἀναιτίους. Also Jesus macht in V. 5—7 den Pharisäern den Vorwurf, daß sie auf Kosten der Barmherzigkeit den Buchstaben des Gesetzes betont hätten. Damit wird hier ein sonst vorkommender Gedanke Jesu eingeführt; vgl. Matth. 15, 5; Mark. 7, 11. Aber in der vorliegenden Situation hat er nichts zu tun. Denn nirgends wird angedeutet, daß die Pharisäer, obwohl sie gesehen, daß die Jünger hungerten, ihnen das Essen der Körner verboten hätten. Freilich wird es von hier aus nun vollends begreiflich, weshalb Matthäus allein in seiner Beschreibung des Verhaltens der Jünger den Zug hat, daß sie Hunger gelitten hätten.

Von großer Bedeutung ist endlich die Verschiedenheit, mit der sich das in allen drei Evangelien findende Wort von dem Menschensohn, der ein Herr ist über den Sabbat, an das Vorhergehende anschließt. Luk. 6, 5: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, ὅτι κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου, zeigt, daß dieses Wort Jesu nicht mit der vorhergehenden Rede eng zusammengehört, vielmehr als etwas Neues eingeführt wird. Und dies liegt ja auch in der Natur der Sache. Denn im Vorhergehenden hat Jesus nur ausgeführt, daß durch eine Notlage gewisse, sonst einzuhaltende gesetzliche Forderungen aufgehoben werden. Dagegen bringt die folgende Perikope, die Heilung des Mannes mit der verdorrten Hand 6, 6—11, eine Situation, in der sich Jesus direkt über das Sabbatgebot hinwegsetzt. Damit ist erwiesen, daß Luk. 6, 5 bereits den Übergang zu dieser Perikope bringt.

Anders steht es bei Matth. 12, 8: *κύριος γάρ ἐστιν τοῦ σαββάτου ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*. Das Recht des Menschensohnes über den Sabbat macht das unbarmherzige Verhalten der Pharisäer gegen die Jünger vollends unentschuldbar, die im Grunde durch Jesus nicht weniger gedeckt waren als die Genossen Davids durch den, der ihnen die Schaubrote darbot. Man sieht also, daß die dem Original widerstreitende Auffassung des Matthäus sich bis in V. 8 festgesetzt hat.

Auch bei Markus V. 27f. findet sich das *καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς* Luk. 6, 5, wodurch die folgenden Worte vom Vorigen abgehoben werden. Aber vor das Wort von der Herrschaft des Menschensohnes über den Sabbat schiebt sich das bei Lukas wie bei Matthäus fehlende *τὸ σάββατον διὰ τὸν ἄνθρωπον ἐγένετο, καὶ οὐχ ὁ ἄνθρωπος διὰ τὸ σάββατον*. Wenn man nun sagt, dieses Wort könne nur dann die Prämisse sein für die Folgerung in V. 28: *ὥστε κύριός ἐστιν ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καὶ τοῦ σαββάτου*, wenn *ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου* soviel wäre wie *ὁ ἄνθρωπος*, so wäre der Schluß nur dann richtig, wenn „um des Menschen willen sein" nicht bedeutete „zu seinem Heile sein", sondern „ihm zu beliebiger Verfügung dargeboten sein". Vom ganzen Gesetz Gottes gilt, daß es für den Menschen da ist und nicht der Mensch für das Gesetz; aber damit, daß das Gesetz dem Menschen zum Heile dient, ist nicht gesagt, daß er Herr darüber ist. Da außerdem hier keine poetische Rede vorliegt wie etwa Psalm 8, 5, so ist es schon von vornherein unwahrscheinlich, daß in V. 28 „Menschensohn" denselben Sinn habe wie in V. 27 „Mensch". Vielmehr schließt sich V. 28 an V. 27 an als ein Schluß a minore ad majus. Ist der Sabbat um des Menschen willen geworden, so ist der Menschensohn, der Messias, der das Heil der Menschen beschafft, geradezu Herr über den Sabbat. Freilich kommt so das *καὶ* vor *τοῦ σαββάτου* nicht zu seinem Rechte, das Markus mit Lukas gemeinhat, während es von Matthäus getilgt ist. Liegt in V. 27 ein Spruch jüdischer Schriftgelehrsamkeit vor (Joma f. 85; Mechilta zu Ex. 31, 13: „Euch ist der Sabbat, nicht ihr seid dem Sabbat gegeben"), so wird dadurch das Schlußverfahren nur umso deutlicher und für die jüdischen Gegner umso zwingender. Jedenfalls verknüpft V. 27 das Wort vom Menschensohn mit dem

vorhergehenden Abschnitt, während es bei Luk. 6, 5 ganz davon losgelöst steht. Nach der Annahme: „Die Richtung geht immer dahin, das lockere Gefüge fester zu verbinden", wird die lukanische Tradition die älteste Form des Textes darstellen; denn hier ist, wie nachgewiesen, zwischen der Geschichte vom Ährenraufen und dem Wort vom Menschensohne nicht der geringste Zusammenhang. Daß vor τοῦ σαββάτου und nicht vor ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ein καί steht, ist in der Tat ein Fingerzeig dafür, daß hier nicht der Menschensohn in seiner Herrschaft über den Sabbat mit David verglichen werden soll. Aber nicht bei Lukas steht das καί „verräterisch", sondern bei Markus. Weist es doch darauf hin, daß der Menschensohn noch über anderes als über den Sabbat Herr ist. Wie kommt es aber zu einer solchen Hindeutung nach der Prämisse in Mark. 2, 27, daß der Sabbat für den Menschen da sei? Danach hat nur ein Schluß Sinn, in dem der Ton auf κύριος liegt, nicht aber ein solcher, der hervorhebt, daß der Menschensohn neben anderem auch über den S a b b a t Herr sei.

Fragt man nun, worauf das καί hinweise, so ist die nächstliegende Annahme die, daß es zurückweise auf die erste Stelle vom Menschensohne Luk. 5, 24; Mark. 2, 10; Matth. 9, 6, wo Jesus die ἐξουσία des Menschensohnes, auf Erden Sünden zu vergeben, begründet mit seiner ἐξουσία über die Mächte der Krankheit. Beide Stellen vom Menschensohne klingen offenbar an den (messianisch verwendeten) Psalm 8 an, wo es V. 7 vom Menschensohne heißt: πάντα ὑπέταξας ὑποκάτω τῶν ποδῶν αὐτοῦ. Auf dem Hintergrunde dieser Stelle versteht es sich leicht, daß Jesus vom Menschensohn, den Gott zum Herrn über alles gesetzt hat, sagt, er sei auch über den Sabbat Herr. Das Wort mit diesem Anspruche leitet die letzte Perikope dieses Abschnittes ein, die damit schließt, daß die Pharisäer darauf sinnen, wie sie gegen Jesus vorgehen wollen.

§ 21. Die Heilung der verdorrten Hand.

Luk. 6, 6—11; Mark. 3, 1—6; Matth. 12, 9—14.

Was zunächst die Ortsbestimmung in der Perikope von der Heilung der verdorrten Hand betrifft, so läßt sich aus dem Eingange bei Lukas: ἐγένετο δὲ ἐν ἑτέρῳ σαββάτῳ, nichts entnehmen,

da bei dem fehlenden Artikel dieses Ereignis von dem vorhergehenden zeitlich und örtlich unbestimmt weit abgerückt ist. Dagegen macht der Eingang bei Markus: *καὶ εἰσῆλθεν πάλιν εἰς συναγωγήν*, mit seinem offenbaren Rückweis auf 1, 21 den Eindruck, daß man sich hier, den vorhergehenden Perikopen entsprechend, in Kapernaum befindet, zumal da die folgende Geschichte beginnt: *καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν*. Das wird dann wohl auch die Ansicht von Matthäus sein.

Die Verschiedenheit in der Darstellung des Ereignisses zeigt sich zuvörderst darin, daß bei Matth. V. 10 die Gegner Jesu ihn direkt angehen mit der Frage: *εἰ ἔξεστιν τοῖς σάββασιν θεραπεῦσαι;* Auf diese Frage antwortet Jesus mit einer Ausführung V. 11 und 12, von der sich bei Markus und Lukas nichts findet. Bei diesen beiden wenden sich die Pharisäer nicht mit einer offenen Frage an Jesus, sondern passen ihm auf, ob er am Sabbat heilen würde, um ihn dann vor der Behörde zu verklagen, offenbar veranlaßt durch Jesu Wort Luk. 6, 5; Mark. 2, 28. Wenn es nun bei Luk. V. 8 allein heißt: *αὐτὸς δὲ ᾔδει τοὺς διαλογισμοὺς αὐτῶν*, so wird der Plan der Gegner, Jesu zu schaden, der Ausgangspunkt seines weiteren Vorgehens sein. Dieses wird bei Lukas merklich feierlicher vorgestellt als bei Markus. Man vergleiche:

Luk.	Mark.
εἶπεν δὲ τῷ ἀνδρὶ τῷ ξηρὰν ἔχοντι τὴν χεῖρα· ἔγειρε καὶ στῆθι εἰς τὸ μέσον. καὶ ἀναστὰς ἔστη. εἶπεν δὲ ὁ Ἰησοῦς πρὸς αὐτούς· ἐπερωτῶ ὑμᾶς …	*καὶ λέγει τῷ ἀνθρώπῳ τῷ τὴν ξηρὰν χεῖρα ἔχοντι· ἔγειρε εἰς τὸ μέσον. καὶ λέγει αὐτοῖς …*

Es nimmt sich bei Lukas aus wie die Darstellung der Vorbereitungen zu einer feierlichen Gerichtsverhandlung. Das Wort Jesu: *εἰ ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ ἀγαθοποιῆσαι ἢ κακοποιῆσαι, ψυχὴν σῶσαι ἢ ἀπολέσαι*, versteht man meistens so, daß Jesus einander gegenüberstelle das Tun und das Unterlassen des Guten; letzteres sei soviel wie Übeltun. Allein es steht doch zweimal nichts vom Unterlassen, sondern vom Tun, wozu vollkommen auch nur das *ἔξεστιν* paßt. Dazu kann man die Verschiebung der Heilung der verdorrten Hand vom

Sabbat auf den folgenden Tag unmöglich als Bösestun und als Lebensvernichtung bezeichnen. Somit kann hier nur einander gegenübergestellt werden das, was Jesus zu tun beabsichtigt, und das, was die Pharisäer vorhaben: er will einen Kranken gesund machen, sie aber wollen Schritte tun, um Jesus über die Seite zu schaffen[1]. Hierauf allein kann sich Jesu Alternative beziehen. Daß er auf solche Frage keine Antwort bekommen konnte, versteht sich von selbst. Deshalb berichtet Luk. V. 10 auch nur: *καὶ περιβλεψάμενος πάντας αὐτούς*, und schließt daran sofort die Aufforderung Jesu an den Kranken, seine Hand auszustrecken. So ist in dieser von Jesus improvisierten Gerichtsverhandlung seinen Gegnern in niederschmetternder Weise das Urteil gesprochen. Jesu Frage an sie erscheint fast töricht; so selbstverständlich ist die Antwort darauf. Das Verhalten seiner Gegner aber ist derart, daß sie hingestellt werden als solche, die die entgegengesetzte Antwort von derjenigen geben, die bei jedem vernünftigen Menschen als die selbstverständliche erscheint. Dieser ungeheuren Blamage entspricht nun auch die Schlußbemerkung bei Lukas V. 11: *αὐτοὶ δὲ ἐπλήσθησαν ἀνοίας, καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.* Es handelt sich hier nicht um einen Mordanschlag — damit würden sie ja nur Jesu recht geben —, sondern um den Ausdruck völliger Ratlosigkeit.

Sieht man von hier auf die Darstellung des Markus, die der lukanischen nahe verwandt ist, so kann man unsicher sein, ob die in sich klare Auffassung des Lukas auch hier vorliegt. Dagegen scheint zu sprechen, daß nicht bemerkt wird, Jesus habe die bösen Pläne der Pharisäer erkannt; und ebendarauf beruht doch sein ganzes Vorgehen. Auch die geringere Feierlichkeit in der Vorbereitung der Gerichtsverhandlung spricht dagegen, sowie, daß auf die Frage Jesu bemerkt wird: *οἱ δὲ ἐσιώπων;* denn die Frage war so, daß die Pharisäer sie garnicht beantworten konnten. Aber alles dieses spricht nicht ganz deutlich. Vollständig klar wird die Sache erst in V. 5: *καὶ περιβλεψάμενος αὐτοὺς μετ' ὀργῆς, συνλυπούμενος ἐπὶ τῇ πωρώσει τῆς καρδίας αὐτῶν.* Wichtiger als die gewöhnlichen Bemerkungen über die bekannte farbenreiche Darstellung des

---

[1]) Vgl. die wichtige Parallele Joh. 7, 19ff.

Markus, von der bei Lukas in den Worten περιβλεψάμενος πάντας αὐτούς nur ein geringer Rest übriggeblieben sei, ist die Beobachtung, daß in der Darstellung des Vorgangs bei Lukas weder Jesu Zorn noch Trauer über die Herzenshärtigkeit der Gegner am Platz war. Denn sie schweigen nicht aus Trotz, weil sie die Wahrheit nicht bekennen wollen, sondern weil sie, auf das fürchterlichste blamiert, nicht antworten können; und demgegenüber begreift sich bei Jesus nicht Zorn und Trauer, sondern nur ein mit Spott gemischter Triumph. Endlich widerspricht aus oben schon namhaft gemachten Gründen der lukanischen Auffassung die Schlußbemerkung Mark. 3, 6: συμβούλιον ἐποίησαν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν, deren abweichende Tendenz durch das Eintreten der Herodianer (vgl. 12, 13) noch deutlicher wird.

Von hier aus gesehen, ist das Urteil über die Rezension des Matthäus gegeben. Ihm hat ganz offenbar Markus vorgelegen, und er hat aus ihm nicht die Vorstellung des Lukas herausgelesen, wonach die Pharisäer, von Jesus blamiert, nicht antworten können, sondern die des Markus, wo diese in Herzenshärtigkeit seine Belehrung nicht annehmen wollen. Dem entspricht, daß sie Jesus V. 10 um sein Urteil fragen, ob es recht sei, am Sabbat zu heilen, und daß Jesus dann ihnen nachweist, daß sie in ihrem Leben in Fällen der Not zu ihrem eigenen Nutzen das Sabbatgebot zu übertreten keinen Anstand nehmen. Diese Gedanken haben ihre Parallelen bei Luk. 13, 14—16; 14, 3—5 in ganz andern Zusammenhängen, die aber wahrscheinlich schon auf die Markusdarstellung eingewirkt haben, sodaß diese die Frage Jesu wesentlich im Sinne von Luk. 14, 3 aufgefaßt hat: ἔξεστιν τῷ σαββάτῳ θεραπεῦσαι ἢ οὔ. Aus jener Einschaltung bei Matthäus erklärt sich von selbst, daß bei ihm die Konfrontation der Pharisäer ganz ausgefallen ist.

So ist die letzte Perikope dieses Abschnittes noch einmal ein deutlicher Beweis dafür, daß durchweg bei Lukas der Grundtext am treusten erhalten ist, und daß nach diesem der ganze Abschnitt nicht in Galiläa, sondern in Judäa, dem Sitz der jüdischen Schriftgelehrsamkeit, verläuft.

Kap. 6. Jesu Wirksamkeit in Judäa.

Lukas	Markus	Matthäus
Apostelwahl 6, 12—16	Allgemeine Schilderung von Jesu Wirksamkeit 3, 7—12	desgl. 12, 15—21; 4, 24. 25
Allgemeine Schilderung von Jesu Wirksamkeit 6, 17—19	Apostelwahl 3, 13—21 a. b	desgl. 10, 1—4
Seligpreisungen und Weherufe 6, 20—26		Seligpreisungen 5, 3—12
Von Feindes- und Nächstenliebe 6, 27—38		desgl. 5, 38—48; 7, 1. 2. 12
Schlechte Lehrer 6, 39—45		desgl. 7, 3—5, 15—20
Gleichnisse vom Hausbau 6, 46—49		desgl. 7, 21—27
Hauptmann von Kapernaum 7, 1—10		desgl. 8, 5—13
Jüngling zu Nain 7, 11—17		
Anfrage des Täufers 7, 18—23		desgl. 11, 2—6
Jesu Zeugnis über den Täufer 7, 24—35		desgl. 11, 7—19
Große Sünderin 7, 36—50		
	Apologie wegen Dämonenaustreibung 3, 21 c—30	desgl. 12, 22—45

§ 22. Die Lücke bei Markus.

Nachdem in dem Abschnitt Mark. 1, 21—3, 6 und Luk. 4, 31 bis 6, 11 beide Evangelien genau in der gleichen Reihenfolge der Perikopen verlaufen sind, mit der einzigen Ausnahme, daß die Erzählung von Petri Fischzug Luk. 5, 1—11 den Zusammenhang der synoptischen Grundschrift unterbrochen hat, beginnt die Übereinstimmung zwischen Markus und Lukas für einige Zeit zu verschwinden.

Lukas berichtet im Anschluß an die Perikope von der Heilung der verdorrten Hand an erster Stelle (6, 12—16) von einem Hinausgehen aus dem judäischen Orte, in dessen Synagoge das Wunder

geschehen war, aufs Gebirge und der dort erfolgten Auswahl von zwölf Aposteln; sodann (6, 17—19) von Jesu Hinabsteigen in die Ebene, wo eine große Menge von Jüngern und ein hörbegieriges und wundersüchtiges Volk versammelt war. Daran schließt sich 6, 20—49 eine Rede Jesu, die wir, der Einfachheit und des Herkommens wegen, kurz als Feldpredigt bezeichnen wollen.

Bei Markus entweicht Jesus nicht zuerst aufs Gebirge, sondern an das galiläische Meer, und dort erscheint sofort die wundersüchtige Menge (3, 7—12), von der Lukas erst an zweiter Stelle berichtet hatte. Sodann erfolgt, erst an zweiter Stelle, Jesu Besteigen des Berges und die Auswahl der zwölf Apostel (3, 13—19). Dann begibt sich Jesus vom Berge nach Hause, also nach Kapernaum, und wird sofort wieder von einer großen Menge umlagert (3, 20. 21). Aber nun folgt das erwartete Gegenstück zur Feldpredigt nicht. In undeutlicher und unvermittelter Weise geht die Rede über zu der Verteidigung Jesu gegen den Vorwurf, daß er die Dämonen durch Beelzebul austreibe (3, 22—30), die sich bei Lukas in anderem Zusammenhange findet (11, 14—23; 12, 10), in dem großen Abschnitt, den er offenbar der synoptischen Grundschrift eingeschaltet hat, und den man unzutreffenderweise als „Reisebericht" bezeichnet. Erst in den folgenden Perikopen von Jesu Familie und vom Sämannsgleichnis (3, 31—4, 23) trifft er wieder mit Lukas 8, 4—21 zusammen. Für den ganzen Abschnitt Luk. 6, 20—8, 3 setzen die Parallelen bei Markus aus: die Perikopen von der Feldpredigt (Luk. 6, 20—49), vom Hauptmann zu Kapernaum (7, 1—10), vom Jüngling zu Nain (7, 11—17), von der Anfrage des Täufers bei Jesus (7, 18—23), dem Zeugnis Jesu über den Täufer (7, 24—35), der großen Sünderin (7, 36—50), der Reise Jesu mit den Aposteln und den dienenden Frauen (8, 1—4) fehlen durchweg bei Markus. Es erhebt sich nun vor allem die Frage: Haben wir es hier mit einer Lücke im Berichte des Markus oder mit einem Zusatz in dem des Lukas zu tun? Je folgenreicher für die synoptische Frage die Entscheidung über diesen Fall ist, umso vorsichtiger muß die Untersuchung geführt werden.

Zunächst ist festzustellen, wie sich Matthäus zu diesen Differenzen verhält.

An die Geschichte von der Heilung der verdorrten Hand, die alle drei Evangelisten an derselben Stelle, im Anschluß an die Perikope vom Ährenraufen, haben, schließt sich bei ihm im Abschnitt 12, 15—21 eine sehr verkürzte, am Schluß (V. 17—21) durch ein Reflexionszitat erweiterte Parallele zu Mark. 3, 7—12, sodaß also, was die Reihenfolge der Perikopen vor der Feldpredigt betrifft, Matthäus mit Markus und nicht mit Lukas geht. Dieser Eindruck verstärkt sich, wenn man gewissen bei Matthäus fehlenden Teilen von Mark. 3, 7—12 in der Schilderung von Jesu galiläischer Tätigkeit Matth. 4, 24f. wieder begegnet, woran sich dann unmittelbar (5, 1) der Bericht von Jesu Besteigen des Berges schließt, wo er sich mit seinen Jüngern allein befindet. Matth. 5, 1 und Mark. 3, 13 sind offenbare Parallelen. Es liegt somit auf der Hand, daß Matthäus auf einen Text zurückgeht, der in der Reihenfolge der Perikopen mit der Darstellung des Markus übereinstimmt, der zuerst vom Zusammenströmen der Menge und dann von Jesu Besteigen des Berges berichtet.

An letzteres schließt sich bei Markus (und Lukas) die Berufung der Zwölfe an. Davon berichtet Matthäus erst 10, 1ff. zugleich mit der Rede für ihre Aussendung. Diese findet sich bei Markus erst sehr viel später 6, 7ff. (in Übereinstimmung mit Luk. 9, 1ff.). Der Grund für diese Differenzen ist durchsichtig. Hinter Matth. 5, 1 konnte selbstverständlich nicht schon von der Auswahl der zwölf Apostel berichtet werden; wird doch erst ganz kurz vorher 4, 18—22 von der Wahl der vier ersten Apostel erzählt und wesentlich später 9, 9—13 von der des Matthäus. So mußte Matthäus den Katalog der zwölf Apostel, der bei Markus (und Lukas) aus Anlaß ihrer Berufung an passendster Stelle erwähnt wird, bei Gelegenheit der Entsendung der Zwölfe 10, 1ff. bringen, wo er sich bei Markus (6, 7; desgleichen Luk. 9, 1) natürlicherweise nicht findet.

Nun schließt sich aber bei Matthäus an den Bericht von Jesu Besteigen des Berges 5, 1, hinter dem er die Erzählung von der Apostelberufung fortgelassen hat, die sogenannte Bergpredigt 5, 2—7, 29 an. Daß wir es hier mit einer Parallele zur Feldpredigt Luk. 6, 20—49 zu tun haben, bedarf kaum der Bemerkung, wird aber später noch weiter ausgeführt werden. Bei Matthäus findet sich also im Zusammenhang mit dem Abschnitt, der sich bei Mark.

3, 7—13 an die Perikope von der Heilung der verdorrten Hand anschließt, die Rede, die auch bei Lukas in diesem Zusammenhange steht, wenn auch in etwas anderer Anordnung. Da nun nachgewiesen ist, daß Matthäus auf die Anordnung des Markus zurückgeht und keine Kenntnis von der des Lukas verrät, so muß man schließen, daß das Gegenstück zur Bergpredigt in der Überlieferung gestanden hat, auf die Matthäus und Markus zurückweisen, daß es aber bei Markus aus noch nicht zu erkennenden Gründen fortgefallen ist.

Dieses Resultat wird sich bestätigen durch Untersuchung des Markustextes an der Stelle, wo das Gegenstück zur Bergpredigt ausgefallen sein könnte.

Man hat gemeint, dieser Platz sei hinter Mark. 3, 19 zu suchen. Das wäre an sich nicht gerade unmöglich. Die Rede würde dann an die Jünger Jesu, speziell an die Zwölfe, gerichtet gewesen sein; Jesus hätte sie gehalten, ehe er mit seinen Jüngern bergab gestiegen und nach Kapernaum gegangen sei. So liegt die Sache bei Matthäus, der aber in der Schlußbemerkung zur Bergpredigt (7,28: *ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ*) die Ansicht verrät, daß die Rede nicht bloß vor den Jüngern, sondern vor der Volksmenge gehalten worden sei. Das ist auch der Fall bei Lukas, wo Jesus in der Ebene vor der zweigeteilten Menge seiner Jünger und der aus verschiedenen Landschaften herbeigeströmten Massen seine Predigt hält. Da sich nun zudem hinter Mark. 3, 19 keine Spur einer Textlücke zeigt, so muß man annehmen, daß auch bei Markus die Rede da gestanden habe, wo sich Jesus wieder inmitten des Volkes befunden hat, also in der Situation, die Mark. 3, 20 beschrieben wird: *καὶ ἔρχεται εἰς οἶκον· καὶ συνέρχεται πάλιν ὄχλος, ὥστε μὴ δύνασθαι αὐτοὺς μήτε ἄρτον φαγεῖν.*

Die Fortsetzung dieser Schilderung ist V. 21: *καὶ ἀκούσαντες οἱ παρ' αὐτοῦ ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν· ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη.* Hier dreht sich die Diskussion hauptsächlich um den Ausdruck *οἱ παρ' αὐτοῦ*. Im klassischen Griechisch würden darunter zunächst Jesu Abgesandte zu verstehen sein. Das kann es in diesem Zusammenhang selbstverständlich nicht bedeuten. So wird man auf die in der hellenistischen Literatur, aber auch sonst häufig vorkommende Bedeutung: die Seinigen, die Seinerseitigen, zurückgehen müssen. Darunter

können aber in diesem Zusammenhange nur die Apostel gemeint sein, von denen eben in V. 14 berichtet worden war: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν.* Inbezug auf diese allein kann gesagt sein, daß sie, nachdem Jesus in sein Haus gekommen war, mit ihm nicht hätten essen können des herandrängenden Volkshaufens wegen. Auf dieses Ereignis allein wird sich das *ἀκούσαντες* beziehen, und von dort müssen auch die Worte verstanden werden: *ἐξῆλθον κρατῆσαι αὐτόν*: die Kunde vom Herzudrängen des Haufens hindert die Zwölfe, mit Jesus zu essen; sie treten aus dem Hause, um den Haufen aufzuhalten.

Diesen offen daliegenden Sinn verkennt man, indem man behauptet, *οἱ παρ' αὐτοῦ* müsse die Verwandten Jesu bezeichnen. Das kann es bedeuten, wenn der Zusammenhang es fordert, wie z. B. in 1. Makk. 13, 52; Sus. 33. Es heißt aber ebenso die Volksgenossen, die Sklaven, die Parteigenossen, die Angestellten jemandes Thukyd. 2, 41; Joseph. Ant. I, 10, 5; 1. Makk. 9, 44. 58; 15, 15; 16, 16; 3. Esra 1, 5. So muß man denn an unsrer Stelle die Hilfsvorstellung heranziehen, daß sie sich erkläre aus der Perikope 3, 31 ff., wo berichtet wird, daß Jesu Mutter und Brüder ihn hätten sprechen wollen. Aber zwischen dieser Perikope und 3, 21 liegt die ganze Verteidigung wegen der pharisäischen Anklage, er treibe die Dämonen durch Beelzebul aus. Man hält nun freilich diese Anordnung nicht für ursprünglich, sondern meint, Markus habe die Beelzebulperikope „höchst verzwickt zwischen Anfang (3, 21) und Schluß (3, 31—35) der Perikope über den Einheimsungsversuch der Verwandten eingeschachtelt". (Wellh.) Das ist eine unbewiesene Behauptung, die im Grunde nur zeigt, daß 3, 21 und 3, 31 nicht zusammengehören. Dazu kommt, daß in der Erzählung 3, 31—35 Jesu Verwandte gerade nicht als *οἱ παρ' αὐτοῦ* erscheinen: sie befinden sich nicht bei Jesus, sondern versuchen vergebens, zu Jesu vorzudringen, werden aber von ihm abgewiesen, indem er seine um ihn versammelten Zuhörer als seine Mutter und Geschwister bezeichnet. Aber abgesehen von alledem, wie soll man sich nur 3, 21 vorstellig machen, wenn unter *οἱ παρ' αὐτοῦ* nicht die bei Jesus befindlichen Apostel, sondern seine in Nazaret lebenden Verwandten verstanden sein sollten? Wie konnten diese auswärtigen Leute so früh Kunde von dem in V. 20 Berichteten bekommen, daß sie rechtzeitig zur Stelle gewesen

wären, um Jesus zu greifen und ihn so aus der gefährlichen Berührung mit der begeisterten Masse zu bringen?

Diese kontextwidrige Erklärung ist nur möglich gewesen, weil in den Worten V. 21: ἔλεγον γάρ, ὅτι ἐξέστη, eine bisher ungehobene Schwierigkeit verborgen liegt. Was ist das Subjekt von ἐξέστη? Denkt man an ὁ ὄχλος, so sagt ἐξέστη (vgl. Matth. 12, 23) nichts aus, was sich nicht aus V. 20 im Vergleich mit der durch πάλιν herangezogenen Szene 3, 7ff. von selbst ergibt: das Volk ist über Jesu Wirken in Ekstase. Bezieht man dagegen ἐξέστη auf Jesus, so ist das in diesem Zusammenhange geradezu unsinnig. Wo ist denn irgendetwas berichtet, was Jesus in Ekstase gezeigt hätte? Im Gegenteil, er zeigt 3, 9 wie V. 20 das Bedürfnis der Ruhe vor dem ihn beständig in Anspruch nehmenden Volke. Es muß also vorläufig bezüglich des Sinnes von ἐξέστη ein non liquet ausgesprochen werden.

Eine neue Schwierigkeit tritt mit V. 22 ein: *καὶ οἱ γραμματεῖς οἱ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καταβάντες ἔλεγον, ὅτι Βεελζεβοὺλ ἔχει, καὶ ὅτι ἐν τῷ ἄρχοντι τῶν δαιμονίων ἐκβάλλει τὰ δαιμόνια.* Von einem genügenden Anschluß dieses Satzes an das Vorhergehende kann nicht die Rede sein. Zunächst heißt es nicht, es seien Schriftgelehrte von Jerusalem gekommen, sondern: „Die von Jerusalem herabgekommenen Schriftgelehrten“. Das setzt voraus, daß von dem Kommen dieser Leute bereits berichtet worden ist; und das ist nicht der Fall, da an 3, 8 natürlich nicht zu denken ist, wo in einer früheren Perikope ganz allgemein davon die Rede gewesen ist, daß unter der aus allen Landesteilen bei Jesus zusammengeströmten Masse auch Leute aus Jerusalem gewesen seien. Sodann erklärt sich der Vorwurf der Schriftgelehrten nicht daraus, daß 3, 11 davon berichtet worden ist, daß die Dämonen Jesus als den Sohn Gottes ausgerufen hätten. Von einer Dämonenaustreibung ist ausdrücklich zuletzt 1, 39 berichtet worden. Darauf kann sich das Wort der Pharisäer in 3, 22 doch nicht wohl beziehen. Es bleibt also der Eindruck bestehen, daß vor 3, 22 der Bericht von einer Dämonenaustreibung ausgefallen sein muß.

Das wird nun auch durch nicht weniger als drei Parallelen bestätigt, in denen das Wort vom Austreiben der Dämonen durch Beelzebul sich findet: Matth. 9, 34; 12, 24; Luk. 11, 15. Jedesmal

geht ihm der Bericht von einer Dämonenaustreibung durch Jesus voraus. Jedesmal aber schließt sich auch die Anklage der Pharisäer an die Bemerkung an, daß das Volk über das Wunder Jesu in Ekstase geraten sei. Matth. 9, 33: *καὶ ἐθαύμασαν οἱ ὄχλοι*; so auch Luk. 11, 14; Matth. 12, 23: *καὶ ἐξίσταντο πάντες οἱ ὄχλοι*. Eine solche Wendung erwartet man vor Mark. 3, 22, und da in diesem Evangelium, von 10, 1 abgesehen, immer der Singular *ὁ ὄχλος* gebraucht wird, und da sich in den Synoptikern und der Apostelgeschichte *ἐξίστασθαι* durchweg als Bezeichnung des Erstaunens über ein geschehenes Wunder und als synonymer Ausdruck zu *θαυμάζειν* findet, würde vor Mark. 3, 22 zunächst zu erwarten sein: *καὶ ὁ ὄχλος ἐξέστη*. Ist es nun zufällig, daß tatsächlich vor 3, 22 ein *ἐξέστη* zu lesen ist, das sich in keiner Weise mit dem Vorhergehenden in vernünftige Verbindung bringen läßt?

Die Untersuchungen führen also zu dem Resultat, daß hinter den Worten in 3, 21: *ἔλεγον γὰρ ὅτι* die Erzählung abgebrochen ist, und daß das *ἐξέστη* das letzte Wort eines Satzes ist, in dem *ὁ ὄχλος* das Subjekt gewesen ist. Mit andern Worten: zwischen *ἔλεγον γὰρ ὅτι* und *ἐξέστη* klafft eine Lücke, die nicht absichtlich gemacht sein kann, sondern sich nur aus einem Defekt der Handschrift erklärt. Wie viele plagulae fortgefallen sind, läßt sich aus dem Befund in 3, 20—22 nicht entnehmen. Daraus erhellt nur, daß am Ende der Lücke der Bericht von einer Dämonischenheilung gestanden haben muß, wie ihn Matth. 12, 22 bietet, und an ihrem Anfange eine Erzählung, in der aller Wahrscheinlichkeit nach berichtet war, was Jesus mit einem Volkshaufen gemacht hat, der ihn belagerte, ohne daß die Jünger imstande gewesen wären, ihn zurückzuhalten. Da nun an dieser Stelle bei Lukas die vor den Volksmassen gehaltene Feldpredigt steht, und da die Untersuchung des Matthäustextes im Verhältnis zu dem des Markus zu dem Resultat geführt hat, jener müsse in seiner Vorlage ein Gegenstück zur Bergpredigt gehabt haben, so muß man schließen, daß eben hierzu Mark. 3, 20f. (ausgenommen *ἐξέστη*) die Einleitung gebildet hat. Daraus ergibt sich dann auch, daß Markus wie Lukas die Predigt nicht auf dem Berge gehabt hat. Daß sie bei Matthäus auf dem Berge stattfindet, hat seinen Grund darin, daß bei ihm das Ereignis, das auf dem Berge stattfand, die Apostelwahl,

in Wegfall kam und nun die Predigt seinen Platz einnehmen mußte, falls der Berg nicht überhaupt wegfallen sollte. Der Schauplatz der Predigt bei Markus ist jedenfalls nicht der gleiche gewesen wie bei Lukas. Sie findet bei diesem nicht wie bei Markus in Kapernaum, in, vor oder auf Jesu Hause (vgl. Luk. 12, 3; Matth. 10, 27), sondern auf einer Ebene Judäas statt.

§ 23. Die Einleitung zur Feldpredigt.

Luk. 6, 17—19; Mark. 3, 7—12. 20. 21; Matth. 12, 15—21; 4, 24. 25.

Um nun die Frage entscheiden zu können, ob bei Markus oder Lukas die ursprüngliche Anordnung in den Abschnitten Mark. 3, 7—21 und Luk. 6, 12—20 vorliege, sind die Berichte zunächst genau auf ihren Inhalt hin zu untersuchen.

Es ist S. 102 f. festgestellt worden, daß der Schluß der Erzählung von der Heilung der verdorrten Hand bei Markus (und Matthäus): *καὶ ἐξελθόντες οἱ Φαρισαῖοι εὐθὺς μετὰ τῶν Ἡρῳδιανῶν συμβούλιον ἐποίησαν κατ' αὐτοῦ, ὅπως αὐτὸν ἀπολέσωσιν*, eine spätere Überlieferung darstellt gegenüber von Lukas, der nur von der Ratlosigkeit der Gegner Jesu berichtet: *αὐτοὶ δέ ἐπλήσθησαν ἀνοίας, καὶ διελάλουν πρὸς ἀλλήλους, τί ἂν ποιήσαιεν τῷ Ἰησοῦ.* Damit ist schon gegeben, wie die Ortsveränderung in unsern Abschnitten zu beurteilen ist. Nach Mark. 3, 7 (*καὶ ὁ Ἰησοῦς μετὰ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ἀνεχώρησεν εἰς τὴν θάλασσαν*) entweicht Jesus aus der Stadt ans Meer. Daß das geschehen ist, um den Nachstellungen seiner Gegner zu entgehen, ergibt sich aus dem Zusammenhang und wird von Matth. 12, 15 noch ausdrücklich hervorgehoben: *ὁ δὲ Ἰησοῦς γνοὺς ἀνεχώρησεν ἐκεῖθεν.* Hiermit hängt zusammen, daß Jesus nicht allein mit seinen Jüngern fortgeht, sondern daß ihm eine große Menge Volkes folgt. Somit kann man hierin nur die durch die vorhergehende Perikope veranlaßte Alteration der älteren Überlieferung sehen.

Anders liegt die Sache bei Lukas: Nicht die Absicht, seinen Feinden zu entgehen, veranlaßt Jesus, den Ort zu verlassen, sondern der Wunsch, in der Einsamkeit beten zu können. Irgendeine innere Verbindung zwischen der Perikope von der Heilung der verdorrten Hand und Jesu Fortgehen besteht nicht. In losester Anknüpfung wird die Erzählung weiter fortgeführt 6, 12: *ἐγένετο δὲ*

ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι, καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. Dieses Gebet steht in offenbarer Beziehung zu der nach der Nacht folgenden Apostelwahl. Bei Markus, wo sich für Jesu Fortgehen ein anderes Motiv eingestellt hat, ist der Bericht von Jesu Gebet ganz fortgefallen, nicht aber das Besteigen des Berges, wo sich die Apostelwahl vollzieht (V. 13). Ein genügendes Motiv für ersteres ist nichtmehr vorhanden, da die Auswahl der Apostel doch nicht in der Einsamkeit geschehen mußte (vgl. Matth. 10, 1). Dazu kommt, daß der Platz, den die Apostelberufung bei Markus einnimmt, mitten zwischen zwei Volksversammlungen, sehr seltsam ist. Die erste dieser Versammlungen zeigt, wenigstens nach der Darstellung des Markus, Jesus in einer Lage, in der er gegen das an ihn herandrängende Volk den Beistand seiner Jünger nötig hat (V. 9), und die zweite zeigt ebenfalls den Wert des in V. 14 an erster Stelle genannten Zweckes der Apostelwahl: ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ. Aber hieraus allein erklärt sich eben doch nicht die Wahl von zwölf Sendboten, deren Zweck die Mission im zwölfstämmigen Volke Israel war, zu der sie durch dauernde Anwesenheit bei Jesus vorbereitet werden mußten (vgl. Luk. 8, 1), nicht aber die Begleitung Jesu zu dessen Schutz und Bequemlichkeit. Ganz anders bei Lukas: hier setzt mit der Apostelwahl ein neuer Abschnitt der Geschichte Jesu ein. Der vorige hatte mit dem Resultat geendigt, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten vollständig von Jesus geschlagen waren. Wie in Galiläa, so hat nun auch in Judäa seine Tätigkeit mit einem vollen Erfolge geendigt. Jetzt wird durch die Wahl der zwölf Sendboten die von Jesus ausgehende Tätigkeit in weiterem Umfang fortgesetzt werden. Ebensowenig wie Markus den tiefen Einschnitt erkannt hat, der mit Luk. 4, 42—44 in dem Bericht von der Tätigkeit Jesu gemacht worden ist, sodaß er ihn ruhig weiter in der Gegend von Kapernaum herumziehen läßt, ebensowenig hat er bemerkt, daß mit der Apostelwahl ein dritter Abschnitt der Tätigkeit Jesu einsetzt.

Das zeigt sich nun auch bei dem Unterschied in der Charakterisierung der Menge, von deren Zusammenströmen Markus zweimal, vor und nach der Apostelwahl, berichtet, Lukas einmal, nach der Apostelwahl. Dieser unterscheidet V. 17 scharf ὄχλος πολὺς μαθητῶν

αὐτοῦ und πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ. Mit den zwölf Sendboten kommt Jesus vom Berge herab und hat nun vor sich die große zweigeteilte Menge. Diese Situation ist offenbar die Einleitung zur Feldpredigt, die sich an die beiden unterschiedlichen Menschengruppen richtet. Die Worte 6, 20: καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, beziehen sich nicht auf die Rede im Ganzen, sondern auf deren Anfang, die vier Seligpreisungen V. 21—23, während die entsprechenden Weherufe V. 24—26, die ebenfalls in der Form der Anrede (οὐαὶ ὑμῖν) gehalten sind, sich nicht an die Jünger Jesu, sondern an τὸ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ richten. Übrigens ist deutlich, daß die in V. 20 vorausgesetzte Situation nicht die in V. 18 und 19 geschilderte Heiltätigkeit Jesu ist, sondern der Bericht V. 17 von der zweigeteilten Menge, die Jesus beim Herabkommen vom Berge vorgefunden. V. 18f. kann nur als ein durch die letzten Worte von V. 17 (καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν) veranlaßter Zusatz nach Mark. V. 10f. oder ähnlichen Schilderungen beurteilt werden. Wie der Anfang der Feldpredigt der Zweiteilung der Zuhörerschaft Jesu entspricht, so auch der weitere Fortgang und besonders der Schluß mit dem Doppelgleichnis von dem klugen und törichten Mann. — Markus weiß weder in V. 7 noch in V. 20 etwas von dieser Zweiteilung der Menge etwas. Die Grundgestalt der Predigt, die auch in der von ihm benutzten Quelle gestanden und in der davon abhängigen, sehr erweiterten Rezension des Matthäus jene Grundzüge zum Teil noch bewahrt hat, zeugt für die Ursprünglichkeit der Darstellung von Luk. 6, 17 im Gegensatz zu Mark. 3, 7.

Zu demselben Resultate führt die Untersuchung über die Herkunft der Volksmenge, die bei Jesus zusammengeströmt ist. Hier ist der Vergleich der drei Rezensionen besonders interessant.

Luk. 6, 17.	Mark. 3, 7f.	Matth. 4, 25.
ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος.	ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας .... καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα.	ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.

Man sieht auf den ersten Blick, daß Lukas einerseits, Markus und Matthäus andererseits die Situation festgehalten haben, wonach sich Jesus nach Luk. 4, 44 in Judäa aufhält, während er nach den beiden andern in Galiläa weilt. *Γαλιλαία* fehlt ganz in der Reihe der Namen in Luk. 6, 17, während es bei Markus und Matthäus an der Spitze steht. Mit Jerusalem zusammen kann *Ἰουδαία* nicht von Palästina verstanden werden, sondern, wie in den beiden Parallelen bei Markus und Matthäus, nur von Judäa. Auffallend ist auf den ersten Blick das bei Lukas mit Judäa und Jerusalem verbundene *καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος*. Es ist bemerkenswert, daß die *παραλία* bei Markus wie bei Matthäus fehlt. Jener hat *περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα;* das ist nicht bloß der Küstenstrich, sondern das ganze Gebiet dieser Städte, das sich im Norden von Galiläa bis nach Damaskus erstreckt. Matthäus hat wenigstens in 4, 24 die Bemerkung: *καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*, hat also den Umkreis nach Norden hin noch erweitert. Die Erwähnung gerade des Küstenstriches in der Darstellung des Lukas erhält ihre Erklärung daraus, daß Jesus nach 6, 17 vom Gebirge in Judäa kommend *ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* gestanden habe. Das kann nicht die *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* gewesen sein, die als solche immer bezeichnet wird, sondern die nach dem Meere sich hinziehende westliche Ebene Saron. Daß man sich hierhin wie von Jerusalem und Judäa, so vom Küstengebiet mit seinen Hauptstädten, deren Bewohner zu Schiff leicht in die Hafenstädte Cäsarea, Joppe und Jamnia gelangen konnten, gleichermaßen hinbegab, um Jesus kennenzulernen, bedarf keiner langen Erwägung. Nur weil man die geographische Situation des Lukas nicht verstand, bzw. sie sich durch Blick auf Markus und Matthäus trübte, brachte man Textkorrekturen an, wie sie sich in D it arm go Marcion finden. Dagegen beruht die Differenz, wonach vor *Τύρου* bald ein *καί* steht, bald nicht, eher auf stilistischer Erwägung oder Abschreiberversehen. Für die Hauptsache bleibt es sich gleich, ob die *παραλία* hier nach den beiden Hauptstädten genannt wird, deren Gebiet bis zu Cäsarea am Meere reichte, oder ob die ganze Küstenzone gemeint ist und daneben noch jene phönikischen Handelsstädte besonders angeführt werden. So erweist sich auch hier bei den geographischen Näherbestimmungen der Lukastext als der ältere.

Mit dem Zuge Mark. 3, 7, daß Jesus ans galiläische Meer gegangen sei (wie 2, 13), steht im Zusammenhang der Bericht, daß er zum Schutz gegen das Herandrängen der wundersüchtigen Masse ein Schiff gebraucht habe V. 9. Das gleichmäßige Fehlen dieses Zuges bei Lukas und Matthäus läßt vermuten, daß er erst der letzten Markusrezension angehört. Dagegen ist *πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν* V. 10 von Matthäus gelesen worden, der den Ausdruck allerdings noch gesteigert hat V. 15: *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας*. Die weitere Schilderung der Heilungen Mark. 3, 10—12 bietet wesentlich eine Wiederholung von Mark. 1, 24. 32—34, die Matthäus gekannt zu haben scheint, da er sie, außer in 12, 15; 4, 24 verwandt hat. Auch Luk. 6, 18f. hat diesen Abschnitt gelesen; aber S. 113 ist schon nachgewiesen worden, daß es sich bei ihm um einen Zusatz von letzter Hand handelt.

Der Abschnitt Luk. 6, 17—20, der hier nur die Bedeutung einer Einleitung zur Feldpredigt hat, ist von Mark. 3, 7—12 zu einer selbständigen Szene umgestaltet worden. Matthäus konnte sie dann mit einem Reflexionszitat abrunden 12, 17—21.

§ 24. Die Apostelwahl.

Luk. 6, 12—16; Mark. 3, 13—19; Matth. 10, 2—4.

Von den Verschiedenheiten, die in dem Abschnitt über die Berufung der Apostel sich finden, steht an erster Stelle der Bericht von dem, was Jesus getan:

Luk. 6, 13.	Mark. 3, 13—16.	Matth. 10, 1.
προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν.	*προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα.*	*προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν.*

Nach Lukas ist lediglich von der Auswahl der Zwölfe die Rede, deren Aufgabe der Name ἀπόστολοι kurz charakterisiert. Bei Markus dagegen schließt sich an den Satz: καὶ ἐποίησεν δώδεκα zunächst der bereits S. 112 berührte Satz, daß Jesus die Zwölfe ausgewählt habe als seine Begleiter; dann der weitere, daß er sie bestimmt habe zu seinen Sendboten für Predigt und Dämonenaustreibung, worauf dann nach Wiederholung des Satzes καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα der Parallelismus mit dem Texte des Lukas wieder eintritt. Was Markus hier über Lukas hinaus hat, bringt dieser, von den Worten ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ abgesehen, für die auf den bei Markus fehlenden Abschnitt Luk. 8, 1 verwiesen werden kann, in der Einleitung zur Aussendungsrede 9, 1 f.: συνκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι. Dieser entspricht aber auch Mark. 6, 7: καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων, sodaß sich die Beschreibung der Aufgabe der Zwölfe bei Markus zweimal findet: an der ersten Stelle weniger motiviert, da dort von der missionarischen Tätigkeit der Zwölfe noch gar nichts berichtet wird. Somit ist die kurze Form des Textes in Luk. 6, 13 die zweckgemäßere. Markus hat sie erweitert, und zwar so, daß man deutlich erkennt, wie eben das zwischen dem zweimal dastehenden καὶ ἐποίησεν [τοὺς] δώδεκα sich findende Stück späterer Zusatz ist.

In der Aufzählung der zwölf Apostel finden sich bemerkenswerte Unterschiede. In der ersten Vierergruppe stimmen Lukas und Matthäus in der Reihenfolge der Namen genau zusammen: 1. Simon Petrus, 2. Andreas, 3. Jakobus, 4. Johannes; es sind die zwei Brüderpaare, von deren besonderer Berufung Matth. 4, 18—22; Mark. 1, 16—20 in derselben Reihenfolge berichtet hat. Markus nennt diese Namen in folgender Reihe: 1. Simon Petrus, 2. Jakobus, 3. Johannes, 4. Andreas[1]. Gerade in einem bei Markus nicht vorhandenen, bei Lukas erst von letzter Hand eingefügten Stück, 5, 1—11, dem Fischzug Petri, finden sich die drei

[1]) So auch Mark. 13, 3.

ersten Namen in derselben Reihenfolge, während Andreas fehlt. Auch sonst findet sich diese Trias der Apostel oft beieinander; vgl. Matth. 17, 1; Mark. 5, 37; 9, 2; 14, 33; Luk. 8, 51; 9, 28. Wie sich hier Markus der Anordnung bei Matthäus und Lukas unterlegen zeigt, so auch in allen seinen andern Eigentümlichkeiten. Matthäus und Lukas nennen bei Simon den Zunamen Petrus; Markus dagegen berichtet von dem Ereignis der Apostelwahl: *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον*; sodann *καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς* (nämlich dem Jakobus und Johannes) *ὀνόματα Βοανηργές*. Daß diese Beinamen nicht gelegentlich der Apostelwahl gegeben sein können, versteht sich wohl von selbst. Überdies zerstören diese beiden Sätze die grammatische Konstruktion des Apostelkatalogs, in dem die Namen abhängig gedacht sind von dem Satze *ἐποίησεν τοὺς δώδεκα*. Daß Jakobus und Johannes bei Lukas die Vater- und Bruderbezeichnung nicht haben, ist auffallend, zumal der zweite Jakobus doch als *Ἀλφαίου* näher bestimmt wird. Immerhin ist die Zusetzung (so bei Matthäus und Markus) begreiflicher als die Weglassung.

In der zweiten Vierergruppe haben Markus und Lukas die gleiche Ordnung: 5. Philippus, 6. Bartholomäus, 7. Matthäus, 8. Thomas. Matthäus bringt die beiden letzten Namen in umgekehrter Reihenfolge und setzt neben *Ματθαῖος* noch die Bezeichnung *ὁ τελώνης*, offenbar in Rückblick auf Matth. 9, 9. Diese Anordnung scheint davon abhängig zu sein, daß in dem Gegenstück zu Petri Fischzug Luk. 5, 1—11, der im Anhang des 4. Evangeliums stehenden Geschichte, die erst durch späteres Versehen in die Reihe der Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen gekommen ist, sieben Personen an dem wunderbaren Fischzug teilgenommen haben, darunter Thomas; in den andern kann man mit ziemlicher Sicherheit die sechs ersten Personen des Apostelkatalogs erkennen. Von hier aus fällt auch neues Licht auf die Frage, weshalb, da die Geschichte vom Zöllnergastmahl von Matthäus zu einer Apostelberufung umgestaltet wurde, von ihm Matthäus an die Stelle des Levi gesetzt worden ist. Für die Versetzung des Thomas an die achte Stelle wüßte ich keinen Grund anzugeben. So scheinen hier also Markus und Lukas die älteste Form der Überlieferung zu repräsentieren.

In der dritten Vierergruppe stimmen die drei Rezensionen im neunten und zwölften Platze überein, Jakobus Alphäi und Judas Ischarioth. An elfter Stelle haben Matthäus und Markus einen *Σίμων ὁ Καναναῖος*, an zehnter Lukas einen *Σίμων ὁ καλούμενος ζηλωτής*. Daß es sich hier um dieselbe Person handelt, kann man nicht wohl bezweifeln. Dann würde *ζηλωτής* Übersetzung von *Καναναῖος* sein, aber nur unter der Voraussetzung, daß der Übersetzer erkannte, *Καναναῖος* sei das gräzisierte קַנְאָנָא, die Bezeichnung für die äußerste, revolutionäre Linke der Pharisäer seit Judas des Galiläers Aufstand. Das bedeutet aber soviel wie eine von Markus-Matthäus unabhängige Kenntnis aramäischer Originale, von der man umsoweniger sicher sagen kann, daß sie die Verfasser unserer beiden ersten Evangelien gehabt haben könnten, als bis auf den heutigen Tag die Erklärer sich nicht darüber einig sind, ob nicht *ὁ Καναναῖος* auf einen Ortseigennamen zurückgehe. Die verschiedene Stellung des Simon bei Markus-Matthäus und Lukas hängt zusammen mit der Differenz inbezug auf die noch übrigbleibende Person aus der Zwölferzahl. An zehnter Stelle hat Markus einen *Θαδδαῖος*; an derselben Matthäus einen *Λεββαῖος*, der von D it auch nach Markus hineingenommen ist. An elfter Stelle hat Lukas einen *Ἰούδας Ἰακώβου*. Über die Namen bei Markus-Matthäus hat bisher Sicheres nicht ausgemacht werden können. Beziehen sie sich auf dieselbe Person wie der Judas Jakobi des Lukas, so ist zu vermuten, daß es sich hier um Zunamen handelt, die man gebrauchte, um den Mann vor der Verwechselung mit dem andern Judas unter den Zwölfen, dem Verräter, zu bewahren. In Joh. 14, 22 tritt offenbar der hier in Frage kommende Judas auf, erhält aber sofort die Näherbestimmung *οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης*. Es scheint, daß es dasselbe Motiv gewesen ist, das bei Markus-Matthäus zum Gebrauch jener andern Namen und zur Abrückung von Judas Ischarioth, zur Versetzung von der elften auf die zehnte Stelle geführt hat. Für das umgekehrte Verfahren wüßte ich keinen Grund anzugeben. So scheint also bei Lukas die älteste Form des Apostelkatalogs vorzuliegen.

§ 25. Die Voraussetzungen für die Feld- bzw. Bergpredigt.

Die Untersuchungen des vorigen Kapitels haben herausgestellt, daß die Perikopen, die der Feld- bzw. Bergpredigt vorausgehen, was Anordnung und Gestaltung des Stoffes betrifft, bei Lukas in der ältesten Form erscheinen. Damit ist gegeben, daß bei der Untersuchung der Predigt selbst stets im Auge behalten werden muß, inwiefern die hier vorliegenden Differenzen der beiden Rezensionen abhängig sind von der Verschiedenheit ihrer Einleitungen. Eine Vergleichung, die hiervon absieht und die Differenzen wesentlich nach lexikalisch-grammatischen Gesichtspunkten beurteilt, muß notwendigerweise in die Irre gehen, da sie die Orientierung verschmäht, die die Schriftsteller selbst darbieten.

Bei Matthäus steht die Bergpredigt c. 5—7 ganz im Anfang der galiläischen Tätigkeit Jesu. Nach einer ganz allgemeinen Beschreibung der Heiltätigkeit Jesu 4, 23—25 erhalten wir eine Rede von ihm, die nicht aus einer bestimmten Situation herauswächst, sondern ganz im allgemeinen das Programm der Lehre Jesu darbietet. Ganz anders bei Lukas; dort äußert sich Jesus im Verlaufe seiner Tätigkeit aus Anlaß einer bestimmten Situation, bei der man keine Programmrede erwartet. Und nicht anders muß es bei Markus gewesen sein, wenn die Situation dort auch derjenigen bei Lukas nicht ganz gleich gestaltet gewesen ist. Schon hieraus ergibt sich, daß der Inhalt der Rede bei Lukas konkretere Gestalt haben und als solche die ältere Überlieferung repräsentieren wird. Von hier aus aber wird sich auch ergeben, wie maßlos die Rezension der Rede bei Matthäus durchweg überschätzt worden ist, sofern man in ihr ohne weiteres die Summa der Lehre Jesu gesehen hat, obwohl schon die Situation, der sie entspricht, den Stempel des später Gemachten an sich trägt. Hier gilt es noch viel entschiedener, als es bisher geschehen ist, der Darstellung des Matthäus mit Mißtrauen zu begegnen und, anstatt von ihr auszugehen, sie an dem Maßstab der Feldpredigt zu messen, sowenig es andererseits von vornherein feststeht, daß Lukas den Text in ungeänderter Originalität darbietet.

Bezüglich der Situation, aus der die Reden hervorgewachsen sind, ist ganz speziell in Betracht zu ziehen, daß die Zuhörer bei

Lukas und bei Matthäus verschiedene sind: bei jenem die zweigeteilte Menge der Anhänger Jesu und des Volkes, das einerseits aus Judäa und Jerusalem, andererseits aus der Küstengegend und Tyrus und Sidon zusammengeströmt war. Bei Matthäus dagegen hält Jesus seine Rede vor den Jüngern, die, als er sich auf den Berg begeben, zu ihm herangetreten waren. Die Worte Jesu haben den Zweck, die Jünger zu belehren. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Verschiedenheit nicht ohne tiefgehenden Einfluß auf die Gestaltung der Rede gewesen sein kann. Dabei muß stets im Auge behalten werden, daß die Vorstellung von der Zuhörerschaft bei Matthäus mit allen Zeichen der späteren Überlieferung behaftet ist, sodaß alles in der Rede, was von dieser Gestaltung der Situation abhängig ist, schon deshalb das Zeichen einer Umgestaltung des Originales an sich trägt.

Wie der Zeitpunkt der Rede bei Lukas mit demjenigen übereinstimmt, in dem Markus seine verlorengegangene Rezension gebracht hat, so ist scheinbar auch die Zuhörerschaft in beiden Evangelien die gleiche gewesen: auch bei Markus ist sie nicht auf dem Berge gehalten, sondern, nachdem Jesus mit seinen Jüngern vom Berge herab nach Kapernaum gekommen war. Von hier aus läßt sich vermuten, daß die Markusrede der des Lukas verwandter gewesen ist als der des Matthäus. Daß die Markusrezension fehlt, ist für die Untersuchung der beiden erhalten gebliebenen Rezensionen ein überaus großer Verlust. Aber es ist aus der Erkenntnis, daß hier eine Lücke bei Markus vorliegt, doch auch ein positiver Gewinn zu erzielen. Bei den andern großen Reden, die in dreifacher Rezension vorliegen, läßt sich die Probe darauf machen, daß gewisse Unstimmigkeiten im Texte des Matthäus zurückgehen auf die von ihm benutzte Form des Markus, die eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen Matthäus und Lukas einnimmt. Daraufhin will auch der Text der Bergpredigt angesehen sein. Es muß bei dem Vergleich mit der Feldpredigt immer die Frage aufgeworfen werden, ob sich eine Einwirkung des verlorengegangenen Markustextes wahrscheinlich machen läßt.

§ 26. Die Seligpreisungen und Weherufe.

Luk. 6, 20—26; Matth. 5, 3—12.

Je vier Seligpreisungen und Weherufe richten sich bei Lukas an zwei verschiedene Gruppen von Zuhörern Jesu. Die Seligpreisungen gelten nach V. 20 (*καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*) dem *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* (V. 17). Die Weherufe, nur durch *πλήν* von dem Vorhergehenden abgesondert, wenden sich nicht an Abwesende, sondern apostrophieren ebenso die Betreffenden, wie die Seligpreisungen die Jünger. Das allein genügt schon zur Widerlegung der jüngst noch wieder aufgestellten Behauptung, die Feldrede richte sich ebenso wie die Bergpredigt nur an die Jünger Jesu. Die Adressaten der Weherufe sind selbstverständlich in dem *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ* zu suchen, das einerseits aus Jerusalem und Judäa, andererseits aus der Küstengegend und Tyrus und Sidon zusammengeströmt war. Ob diese Annahme richtig ist, muß sich durch den Inhalt der Rufe bewähren.

In genauer formeller Korrespondenz stehen die 2×4 Rufe einander gegenüber; inhaltlich scheiden sich die drei ersten vom vierten, bei dem auch die Form wechselt, sofern an Stelle der knappen Stichenpaare eine längere Ausführung in weniger gebundner Rede tritt. Merkwürdig ist es, daß im letzten Weheruf das Geschick der Betreffenden, um deswillen ihnen das Wehe zugerufen wird, nicht namhaft gemacht wird — umso auffallender, als in der letzten Seligpreisung das Geschick der Jünger mit besonders lebendigen Farben gemalt wird: *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε. ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.* Man möchte vermuten, daß durch Schreiberversehen dort zwei Stichen ausgefallen wären.

Das erste Rufpaar bezieht sich auf die *πτωχοί* und *πλούσιοι*, das zweite auf die *πεινῶντες νῦν* und die *ἐμπεπλησμένοι νῦν*, das dritte auf die *κλαίοντες νῦν* und die *γελῶντες νῦν*. Das Geschick, das den Betreffenden in Aussicht gestellt wird, lautet im ersten Paare *ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*, im zweiten *χορτασθήσεσθε* und *πεινάσετε*, im dritten *γελάσετε* und *πενθήσετε καὶ κλαύσετε.* Die Reihenfolge ist

ἐν ταῖς ἡμέραις ταύταις ἐξελθεῖν αὐτὸν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι, καὶ ἦν διανυκτερεύων ἐν τῇ προσευχῇ τοῦ θεοῦ. Dieses Gebet steht in offenbarer Beziehung zu der nach der Nacht folgenden Apostelwahl. Bei Markus, wo sich für Jesu Fortgehen ein anderes Motiv eingestellt hat, ist der Bericht von Jesu Gebet ganz fortgefallen, nicht aber das Besteigen des Berges, wo sich die Apostelwahl vollzieht (V. 13). Ein genügendes Motiv für ersteres ist nichtmehr vorhanden, da die Auswahl der Apostel doch nicht in der Einsamkeit geschehen mußte (vgl. Matth. 10, 1). Dazu kommt, daß der Platz, den die Apostelberufung bei Markus einnimmt, mitten zwischen zwei Volksversammlungen, sehr seltsam ist. Die erste dieser Versammlungen zeigt, wenigstens nach der Darstellung des Markus, Jesus in einer Lage, in der er gegen das an ihn herandrängende Volk den Beistand seiner Jünger nötig hat (V. 9), und die zweite zeigt ebenfalls den Wert des in V. 14 an erster Stelle genannten Zweckes der Apostelwahl: *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ.* Aber hieraus allein erklärt sich eben doch nicht die Wahl von zwölf Sendboten, deren Zweck die Mission im zwölfstämmigen Volke Israel war, zu der sie durch dauernde Anwesenheit bei Jesus vorbereitet werden mußten (vgl. Luk. 8, 1), nicht aber die Begleitung Jesu zu dessen Schutz und Bequemlichkeit. Ganz anders bei Lukas: hier setzt mit der Apostelwahl ein neuer Abschnitt der Geschichte Jesu ein. Der vorige hatte mit dem Resultat geendigt, daß die Pharisäer und Schriftgelehrten vollständig von Jesus geschlagen waren. Wie in Galiläa, so hat nun auch in Judäa seine Tätigkeit mit einem vollen Erfolge geendigt. Jetzt wird durch die Wahl der zwölf Sendboten die von Jesus ausgehende Tätigkeit in weiterem Umfang fortgesetzt werden. Ebensowenig wie Markus den tiefen Einschnitt erkannt hat, der mit Luk. 4, 42—44 in dem Bericht von der Tätigkeit Jesu gemacht worden ist, sodaß er ihn ruhig weiter in der Gegend von Kapernaum herumziehen läßt, ebensowenig hat er bemerkt, daß mit der Apostelwahl ein dritter Abschnitt der Tätigkeit Jesu einsetzt.

Das zeigt sich nun auch bei dem Unterschied in der Charakterisierung der Menge, von deren Zusammenströmen Markus zweimal, vor und nach der Apostelwahl, berichtet, Lukas einmal, nach der Apostelwahl. Dieser unterscheidet V. 17 scharf *ὄχλος πολὺς μαθητῶν*

αὐτοῦ und *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ*. Mit den zwölf Sendboten kommt Jesus vom Berge herab und hat nun vor sich die große zweigeteilte Menge. Diese Situation ist offenbar die Einleitung zur Feldpredigt, die sich an die beiden unterschiedlichen Menschengruppen richtet. Die Worte 6, 20: *καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*, beziehen sich nicht auf die Rede im Ganzen, sondern auf deren Anfang, die vier Seligpreisungen V. 21—23, während die entsprechenden Weherufe V. 24—26, die ebenfalls in der Form der Anrede (*οὐαὶ ὑμῖν*) gehalten sind, sich nicht an die Jünger Jesu, sondern an *τὸ πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ* richten. Übrigens ist deutlich, daß die in V. 20 vorausgesetzte Situation nicht die in V. 18 und 19 geschilderte Heiltätigkeit Jesu ist, sondern der Bericht V. 17 von der zweigeteilten Menge, die Jesus beim Herabkommen vom Berge vorgefunden. V. 18 f. kann nur als ein durch die letzten Worte von V. 17 (*καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν*) veranlaßter Zusatz nach Mark. V. 10 f. oder ähnlichen Schilderungen beurteilt werden. Wie der Anfang der Feldpredigt der Zweiteilung der Zuhörerschaft Jesu entspricht, so auch der weitere Fortgang und besonders der Schluß mit dem Doppelgleichnis von dem klugen und törichten Mann. — Markus weiß weder in V. 7 noch in V. 20 etwas von dieser Zweiteilung der Menge etwas. Die Grundgestalt der Predigt, die auch in der von ihm benutzten Quelle gestanden und in der davon abhängigen, sehr erweiterten Rezension des Matthäus jene Grundzüge zum Teil noch bewahrt hat, zeugt für die Ursprünglichkeit der Darstellung von Luk. 6, 17 im Gegensatz zu Mark. 3, 7.

Zu demselben Resultate führt die Untersuchung über die Herkunft der Volksmenge, die bei Jesus zusammengeströmt ist. Hier ist der Vergleich der drei Rezensionen besonders interessant.

Luk. 6, 17.	Mark. 3, 7 f.	Matth. 4, 25.
ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος.	*ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἀπὸ τῆς Ἰουδαίας .... καὶ ἀπὸ Ἱεροσολύμων καὶ ἀπὸ τῆς Ἰδουμαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου καὶ περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα.*	*ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ Δεκαπόλεως καὶ Ἱεροσολύμων καὶ Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.*

Man sieht auf den ersten Blick, daß Lukas einerseits, Markus und Matthäus andererseits die Situation festgehalten haben, wonach sich Jesus nach Luk. 4, 44 in Judäa aufhält, während er nach den beiden andern in Galiläa weilt. *Γαλιλαία* fehlt ganz in der Reihe der Namen in Luk. 6, 17, während es bei Markus und Matthäus an der Spitze steht. Mit Jerusalem zusammen kann *Ἰουδαία* nicht von Palästina verstanden werden, sondern, wie in den beiden Parallelen bei Markus und Matthäus, nur von Judäa. Auffallend ist auf den ersten Blick das bei Lukas mit Judäa und Jerusalem verbundene *καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος*. Es ist bemerkenswert, daß die *παραλία* bei Markus wie bei Matthäus fehlt. Jener hat *περὶ Τύρον καὶ Σιδῶνα;* das ist nicht bloß der Küstenstrich, sondern das ganze Gebiet dieser Städte, das sich im Norden von Galiläa bis nach Damaskus erstreckt. Matthäus hat wenigstens in 4, 24 die Bemerkung: *καὶ ἀπῆλθεν ἡ ἀκοὴ αὐτοῦ εἰς ὅλην τὴν Συρίαν*, hat also den Umkreis nach Norden hin noch erweitert. Die Erwähnung gerade des Küstenstriches in der Darstellung des Lukas erhält ihre Erklärung daraus, daß Jesus nach 6, 17 vom Gebirge in Judäa kommend *ἐπὶ τόπου πεδινοῦ* gestanden habe. Das kann nicht die *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου* gewesen sein, die als solche immer bezeichnet wird, sondern die nach dem Meere sich hinziehende westliche Ebene Saron. Daß man sich hierhin wie von Jerusalem und Judäa, so vom Küstengebiet mit seinen Hauptstädten, deren Bewohner zu Schiff leicht in die Hafenstädte Cäsarea, Joppe und Jamnia gelangen konnten, gleichermaßen hinbegab, um Jesus kennenzulernen, bedarf keiner langen Erwägung. Nur weil man die geographische Situation des Lukas nicht verstand, bzw. sie sich durch Blick auf Markus und Matthäus trübte, brachte man Textkorrekturen an, wie sie sich in D it arm go Marcion finden. Dagegen beruht die Differenz, wonach vor *Τύρου* bald ein *καί* steht, bald nicht, eher auf stilistischer Erwägung oder Abschreiberversehen. Für die Hauptsache bleibt es sich gleich, ob die *παραλία* hier nach den beiden Hauptstädten genannt wird, deren Gebiet bis zu Cäsarea am Meere reichte, oder ob die ganze Küstenzone gemeint ist und daneben noch jene phönikischen Handelsstädte besonders angeführt werden. So erweist sich auch hier bei den geographischen Näherbestimmungen der Lukastext als der ältere.

Mit dem Zuge Mark. 3, 7, daß Jesus ans galiläische Meer gegangen sei (wie 2, 13), steht im Zusammenhang der Bericht, daß er zum Schutz gegen das Herandrängen der wundersüchtigen Masse ein Schiff gebraucht habe V. 9. Das gleichmäßige Fehlen dieses Zuges bei Lukas und Matthäus läßt vermuten, daß er erst der letzten Markusrezension angehört. Dagegen ist *πολλοὺς γὰρ ἐθεράπευσεν* V. 10 von Matthäus gelesen worden, der den Ausdruck allerdings noch gesteigert hat V. 15: *καὶ ἐθεράπευσεν αὐτοὺς πάντας*. Die weitere Schilderung der Heilungen Mark. 3, 10—12 bietet wesentlich eine Wiederholung von Mark. 1, 24. 32—34, die Matthäus gekannt zu haben scheint, da er sie, außer in 12, 15; 4, 24 verwandt hat. Auch Luk. 6, 18f. hat diesen Abschnitt gelesen; aber S. 113 ist schon nachgewiesen worden, daß es sich bei ihm um einen Zusatz von letzter Hand handelt.

Der Abschnitt Luk. 6, 17—20, der hier nur die Bedeutung einer Einleitung zur Feldpredigt hat, ist von Mark. 3, 7—12 zu einer selbständigen Szene umgestaltet worden. Matthäus konnte sie dann mit einem Reflexionszitat abrunden 12, 17—21.

§ 24. Die Apostelwahl.

Luk. 6, 12—16; Mark. 3, 13—19; Matth. 10, 2—4.

Von den Verschiedenheiten, die in dem Abschnitt über die Berufung der Apostel sich finden, steht an erster Stelle der Bericht von dem, was Jesus getan:

Luk. 6, 13.	Mark. 3, 13—16.	Matth. 10, 1.
προσεφώνησεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ, καὶ ἐκλεξάμενος ἀπ' αὐτῶν δώδεκα, οὓς καὶ ἀποστόλους ὠνόμασεν.	*προσκαλεῖται οὓς ἤθελεν αὐτός, καὶ ἀπῆλθον πρὸς αὐτόν. καὶ ἐποίησεν δώδεκα ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα.*	*προσκαλεσάμενος τοὺς δώδεκα μαθητὰς αὐτοῦ ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν πνευμάτων ἀκαθάρτων, ὥστε ἐκβάλλειν αὐτὰ καὶ θεραπεύειν πᾶσαν νόσον καὶ μαλακίαν.*

Nach Lukas ist lediglich von der Auswahl der Zwölfe die Rede, deren Aufgabe der Name *ἀπόστολοι* kurz charakterisiert. Bei Markus dagegen schließt sich an den Satz: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα* zunächst der bereits S. 112 berührte Satz, daß Jesus die Zwölfe ausgewählt habe als seine Begleiter; dann der weitere, daß er sie bestimmt habe zu seinen Sendboten für Predigt und Dämonenaustreibung, worauf dann nach Wiederholung des Satzes *καὶ ἐποίησεν τοὺς δώδεκα* der Parallelismus mit dem Texte des Lukas wieder eintritt. Was Markus hier über Lukas hinaus hat, bringt dieser, von den Worten *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* abgesehen, für die auf den bei Markus fehlenden Abschnitt Luk. 8, 1 verwiesen werden kann, in der Einleitung zur Aussendungsrede 9, 1 f.: *συνκαλεσάμενος δὲ τοὺς δώδεκα ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια καὶ νόσους θεραπεύειν, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι.* Dieser entspricht aber auch Mark. 6, 7: *καὶ προσκαλεῖται τοὺς δώδεκα, καὶ ἤρξατο αὐτοὺς ἀποστέλλειν δύο δύο καὶ ἐδίδου αὐτοῖς ἐξουσίαν πνευμάτων τῶν ἀκαθάρτων*, sodaß sich die Beschreibung der Aufgabe der Zwölfe bei Markus zweimal findet: an der ersten Stelle weniger motiviert, da dort von der missionarischen Tätigkeit der Zwölfe noch gar nichts berichtet wird. Somit ist die kurze Form des Textes in Luk. 6, 13 die zweckgemäßere. Markus hat sie erweitert, und zwar so, daß man deutlich erkennt, wie eben das zwischen dem zweimal dastehenden *καὶ ἐποίησεν [τοὺς] δώδεκα* sich findende Stück späterer Zusatz ist.

In der Aufzählung der zwölf Apostel finden sich bemerkenswerte Unterschiede. In der ersten Vierergruppe stimmen Lukas und Matthäus in der Reihenfolge der Namen genau zusammen: 1. Simon Petrus, 2. Andreas, 3. Jakobus, 4. Johannes; es sind die zwei Brüderpaare, von deren besonderer Berufung Matth. 4, 18—22; Mark. 1, 16—20 in derselben Reihenfolge berichtet hat. Markus nennt diese Namen in folgender Reihe: 1. Simon Petrus, 2. Jakobus, 3. Johannes, 4. Andreas[1]. Gerade in einem bei Markus nicht vorhandenen, bei Lukas erst von letzter Hand eingefügten Stück, 5, 1—11, dem Fischzug Petri, finden sich die drei

---

[1]) So auch Mark. 13, 3.

ersten Namen in derselben Reihenfolge, während Andreas fehlt. Auch sonst findet sich diese Trias der Apostel oft beieinander; vgl. Matth. 17, 1; Mark. 5, 37; 9, 2; 14, 33; Luk. 8, 51; 9, 28. Wie sich hier Markus der Anordnung bei Matthäus und Lukas unterlegen zeigt, so auch in allen seinen andern Eigentümlichkeiten. Matthäus und Lukas nennen bei Simon den Zunamen Petrus; Markus dagegen berichtet von dem Ereignis der Apostelwahl: *καὶ ἐπέθηκεν ὄνομα τῷ Σίμωνι Πέτρον;* sodann *καὶ ἐπέθηκεν αὐτοῖς* (nämlich dem Jakobus und Johannes) *ὀνόματα Βοανηργές*. Daß diese Beinamen nicht gelegentlich der Apostelwahl gegeben sein können, versteht sich wohl von selbst. Überdies zerstören diese beiden Sätze die grammatische Konstruktion des Apostelkatalogs, in dem die Namen abhängig gedacht sind von dem Satze *ἐποίησεν τοὺς δώδεκα*. Daß Jakobus und Johannes bei Lukas die Vater- und Bruderbezeichnung nicht haben, ist auffallend, zumal der zweite Jakobus doch als *'Αλφαίου* näher bestimmt wird. Immerhin ist die Zusetzung (so bei Matthäus und Markus) begreiflicher als die Weglassung.

In der zweiten Vierergruppe haben Markus und Lukas die gleiche Ordnung: 5. Philippus, 6. Bartholomäus, 7. Matthäus, 8. Thomas. Matthäus bringt die beiden letzten Namen in umgekehrter Reihenfolge und setzt neben *Ματθαῖος* noch die Bezeichnung *ὁ τελώνης*, offenbar in Rückblick auf Matth. 9, 9. Diese Anordnung scheint davon abhängig zu sein, daß in dem Gegenstück zu Petri Fischzug Luk. 5, 1—11, der im Anhang des 4. Evangeliums stehenden Geschichte, die erst durch späteres Versehen in die Reihe der Erzählungen von den Erscheinungen des Auferstandenen gekommen ist, sieben Personen an dem wunderbaren Fischzug teilgenommen haben, darunter Thomas; in den andern kann man mit ziemlicher Sicherheit die sechs ersten Personen des Apostelkatalogs erkennen. Von hier aus fällt auch neues Licht auf die Frage, weshalb, da die Geschichte vom Zöllnergastmahl von Matthäus zu einer Apostelberufung umgestaltet wurde, von ihm Matthäus an die Stelle des Levi gesetzt worden ist. Für die Versetzung des Thomas an die achte Stelle wüßte ich keinen Grund anzugeben. So scheinen hier also Markus und Lukas die älteste Form der Überlieferung zu repräsentieren.

In der dritten Vierergruppe stimmen die drei Rezensionen im neunten und zwölften Platze überein, Jakobus Alphäi und Judas Ischarioth. An elfter Stelle haben Matthäus und Markus einen *Σίμων ὁ Καναναῖος*, an zehnter Lukas einen *Σίμων ὁ καλούμενος ζηλωτής*. Daß es sich hier um dieselbe Person handelt, kann man nicht wohl bezweifeln. Dann würde *ζηλωτής* Übersetzung von *Καναναῖος* sein, aber nur unter der Voraussetzung, daß der Übersetzer erkannte, *Καναναῖος* sei das gräzisierte קַנְאָנָא, die Bezeichnung für die äußerste, revolutionäre Linke der Pharisäer seit Judas des Galiläers Aufstand. Das bedeutet aber soviel wie eine von Markus-Matthäus unabhängige Kenntnis aramäischer Originale, von der man umsoweniger sicher sagen kann, daß sie die Verfasser unserer beiden ersten Evangelien gehabt haben könnten, als bis auf den heutigen Tag die Erklärer sich nicht darüber einig sind, ob nicht *ὁ Καναναῖος* auf einen Ortseigennamen zurückgehe. Die verschiedene Stellung des Simon bei Markus-Matthäus und Lukas hängt zusammen mit der Differenz inbezug auf die noch übrigbleibende Person aus der Zwölferzahl. An zehnter Stelle hat Markus einen *Θαδδαῖος*; an derselben Matthäus einen *Λεββαῖος*, der von D it auch nach Markus hineingenommen ist. An elfter Stelle hat Lukas einen *Ἰούδας Ἰακώβου*. Über die Namen bei Markus-Matthäus hat bisher Sicheres nicht ausgemacht werden können. Beziehen sie sich auf dieselbe Person wie der Judas Jakobi des Lukas, so ist zu vermuten, daß es sich hier um Zunamen handelt, die man gebrauchte, um den Mann vor der Verwechselung mit dem andern Judas unter den Zwölfen, dem Verräter, zu bewahren. In Joh. 14, 22 tritt offenbar der hier in Frage kommende Judas auf, erhält aber sofort die Näherbestimmung *οὐχ ὁ Ἰσκαριώτης*. Es scheint, daß es dasselbe Motiv gewesen ist, das bei Markus-Matthäus zum Gebrauch jener andern Namen und zur Abrückung von Judas Ischarioth, zur Versetzung von der elften auf die zehnte Stelle geführt hat. Für das umgekehrte Verfahren wüßte ich keinen Grund anzugeben. So scheint also bei Lukas die älteste Form des Apostelkatalogs vorzuliegen.

§ 25. Die Voraussetzungen für die Feld- bzw. Bergpredigt.

Die Untersuchungen des vorigen Kapitels haben herausgestellt, daß die Perikopen, die der Feld- bzw. Bergpredigt vorausgehen, was Anordnung und Gestaltung des Stoffes betrifft, bei Lukas in der ältesten Form erscheinen. Damit ist gegeben, daß bei der Untersuchung der Predigt selbst stets im Auge behalten werden muß, inwiefern die hier vorliegenden Differenzen der beiden Rezensionen abhängig sind von der Verschiedenheit ihrer Einleitungen. Eine Vergleichung, die hiervon absieht und die Differenzen wesentlich nach lexikalisch-grammatischen Gesichtspunkten beurteilt, muß notwendigerweise in die Irre gehen, da sie die Orientierung verschmäht, die die Schriftsteller selbst darbieten.

Bei Matthäus steht die Bergpredigt c. 5—7 ganz im Anfang der galiläischen Tätigkeit Jesu. Nach einer ganz allgemeinen Beschreibung der Heiltätigkeit Jesu 4, 23—25 erhalten wir eine Rede von ihm, die nicht aus einer bestimmten Situation herauswächst, sondern ganz im allgemeinen das Programm der Lehre Jesu darbietet. Ganz anders bei Lukas; dort äußert sich Jesus im Verlaufe seiner Tätigkeit aus Anlaß einer bestimmten Situation, bei der man keine Programmrede erwartet. Und nicht anders muß es bei Markus gewesen sein, wenn die Situation dort auch derjenigen bei Lukas nicht ganz gleich gestaltet gewesen ist. Schon hieraus ergibt sich, daß der Inhalt der Rede bei Lukas konkretere Gestalt haben und als solche die ältere Überlieferung repräsentieren wird. Von hier aus aber wird sich auch ergeben, wie maßlos die Rezension der Rede bei Matthäus durchweg überschätzt worden ist, sofern man in ihr ohne weiteres die Summa der Lehre Jesu gesehen hat, obwohl schon die Situation, der sie entspricht, den Stempel des später Gemachten an sich trägt. Hier gilt es noch viel entschiedener, als es bisher geschehen ist, der Darstellung des Matthäus mit Mißtrauen zu begegnen und, anstatt von ihr auszugehen, sie an dem Maßstab der Feldpredigt zu messen, sowenig es andererseits von vornherein feststeht, daß Lukas den Text in ungeänderter Originalität darbietet.

Bezüglich der Situation, aus der die Reden hervorgewachsen sind, ist ganz speziell in Betracht zu ziehen, daß die Zuhörer bei

Lukas und bei Matthäus verschiedene sind: bei jenem die zweigeteilte Menge der Anhänger Jesu und des Volkes, das einerseits aus Judäa und Jerusalem, andererseits aus der Küstengegend und Tyrus und Sidon zusammengeströmt war. Bei Matthäus dagegen hält Jesus seine Rede vor den Jüngern, die, als er sich auf den Berg begeben, zu ihm herangetreten waren. Die Worte Jesu haben den Zweck, die Jünger zu belehren. Es liegt in der Natur der Sache, daß diese Verschiedenheit nicht ohne tiefgehenden Einfluß auf die Gestaltung der Rede gewesen sein kann. Dabei muß stets im Auge behalten werden, daß die Vorstellung von der Zuhörerschaft bei Matthäus mit allen Zeichen der späteren Überlieferung behaftet ist, sodaß alles in der Rede, was von dieser Gestaltung der Situation abhängig ist, schon deshalb das Zeichen einer Umgestaltung des Originales an sich trägt.

Wie der Zeitpunkt der Rede bei Lukas mit demjenigen übereinstimmt, in dem Markus seine verlorengegangene Rezension gebracht hat, so ist scheinbar auch die Zuhörerschaft in beiden Evangelien die gleiche gewesen: auch bei Markus ist sie nicht auf dem Berge gehalten, sondern, nachdem Jesus mit seinen Jüngern vom Berge herab nach Kapernaum gekommen war. Von hier aus läßt sich vermuten, daß die Markusrede der des Lukas verwandter gewesen ist als der des Matthäus. Daß die Markusrezension fehlt, ist für die Untersuchung der beiden erhalten gebliebenen Rezensionen ein überaus großer Verlust. Aber es ist aus der Erkenntnis, daß hier eine Lücke bei Markus vorliegt, doch auch ein positiver Gewinn zu erzielen. Bei den andern großen Reden, die in dreifacher Rezension vorliegen, läßt sich die Probe darauf machen, daß gewisse Unstimmigkeiten im Texte des Matthäus zurückgehen auf die von ihm benutzte Form des Markus, die eine eigentümliche Zwischenstellung zwischen Matthäus und Lukas einnimmt. Daraufhin will auch der Text der Bergpredigt angesehen sein. Es muß bei dem Vergleich mit der Feldpredigt immer die Frage aufgeworfen werden, ob sich eine Einwirkung des verlorengegangenen Markustextes wahrscheinlich machen läßt.

§ 26. Die Seligpreisungen und Weherufe.

Luk. 6, 20—26; Matth. 5, 3—12.

Je vier Seligpreisungen und Weherufe richten sich bei Lukas an zwei verschiedene Gruppen von Zuhörern Jesu. Die Seligpreisungen gelten nach V. 20 (*καὶ αὐτὸς ἐπάρας τοὺς ὀφθαλμοὺς αὐτοῦ εἰς τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*) dem *ὄχλος πολὺς μαθητῶν αὐτοῦ* (V. 17). Die Weherufe, nur durch *πλήν* von dem Vorhergehenden abgesondert, wenden sich nicht an Abwesende, sondern apostrophieren ebenso die Betreffenden, wie die Seligpreisungen die Jünger. Das allein genügt schon zur Widerlegung der jüngst noch wieder aufgestellten Behauptung, die Feldrede richte sich ebenso wie die Bergpredigt nur an die Jünger Jesu. Die Adressaten der Weherufe sind selbstverständlich in dem *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ* zu suchen, das einerseits aus Jerusalem und Judäa, andererseits aus der Küstengegend und Tyrus und Sidon zusammengeströmt war. Ob diese Annahme richtig ist, muß sich durch den Inhalt der Rufe bewähren.

In genauer formeller Korrespondenz stehen die 2×4 Rufe einander gegenüber; inhaltlich scheiden sich die drei ersten vom vierten, bei dem auch die Form wechselt, sofern an Stelle der knappen Stichenpaare eine längere Ausführung in weniger gebundner Rede tritt. Merkwürdig ist es, daß im letzten Weheruf das Geschick der Betreffenden, um deswillen ihnen das Wehe zugerufen wird, nicht namhaft gemacht wird — umso auffallender, als in der letzten Seligpreisung das Geschick der Jünger mit besonders lebendigen Farben gemalt wird: *χάρητε ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ καὶ σκιρτήσατε. ἰδοὺ γὰρ ὁ μισθὸς ὑμῶν πολὺς ἐν τῷ οὐρανῷ.* Man möchte vermuten, daß durch Schreiberversehen dort zwei Stichen ausgefallen wären.

Das erste Rufpaar bezieht sich auf die *πτωχοί* und *πλούσιοι*, das zweite auf die *πεινῶντες νῦν* und die *ἐμπεπλησμένοι νῦν*, das dritte auf die *κλαίοντες νῦν* und die *γελῶντες νῦν*. Das Geschick, das den Betreffenden in Aussicht gestellt wird, lautet im ersten Paare *ὑμετέρα ἐστὶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ* und *ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν*, im zweiten *χορτασθήσεσθε* und *πεινάσετε*, im dritten *γελάσετε* und *πενθήσετε καὶ κλαύσετε*. Die Reihenfolge ist

bedingt durch die Gedankenfolge: Besitz, Genuß, Lustgefühl. Das künftige Geschick wird aber nicht hingestellt unter dem Gesichtspunkt des Lohnes oder der Strafe für das gegenwärtige Verhalten, sondern als der Anlaß zum Heil- oder Weheruf, sofern es das Gegenteil von dem gegenwärtigen Ergehen ist. Von sittlichen Qualitäten ist garnicht die Rede; aber nicht, weil sie für den Redner nicht in Betracht kommen, sondern weil es sich hier überhaupt nicht um eine allgemeine Wahrheit handelt, sondern um prophetische Verkündigungen in einer ganz konkreten Situation und für Leute ganz bestimmter Eigenart. Jesu Jünger erscheinen als Personen ohne den Besitz irdischer Güter; das soll sie nicht kümmern, da die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* ihnen reichlich geben wird, was sie jetzt entbehren — nicht weil sie es jetzt entbehren, sondern, wie aus V. 22 erhellt, wegen ihres Verhältnisses zum *υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου*.

Inwiefern können nun aber die Leute des *πλῆθος πολὺ τοῦ λαοῦ* als die Reichen und Genießenden angesprochen werden? Von den Namen, die von der Herkunft der großen Volksmenge berichten, sind Tyrus und Sidon und deren Küstengebiet typisch für die Vertreter des Reichtums und der Üppigkeit; vgl. Jes. 23, 7ff.; Ez. 27; Sach. 9, 3. Auch zu Jesu Zeit galten Tyrus und Sidon als unbußfertige Orte (vgl. Luk. 10, 13f.; Matth. 11, 21f.), denen das Gericht bevorsteht. Es wird für sie die Strafe nicht ausbleiben, mit der sie schon von den Propheten bedroht worden sind: ihr ganzer Reichtum wird vernichtet werden, und an Stelle des Frohsinns und Lachens muß Weinen und Klagelied treten; vgl. besonders Ez. 27, 30—32. 35. Daß diese prophetischen Vorbilder noch weiter auf die Feldpredigt eingewirkt haben, wird sich nachher zeigen.

Die vierte Seligpreisung weist auf ein ganz anderes Gebiet hin: *μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρὸν ἕνεκα τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου.* Hier handelt es sich nichtmehr um den Gegensatz der armen Jünger Jesu zu den reichen Tyriern und Sidoniern, sondern um Unfreundlichkeiten, welche jene von denen erfahren, unter denen sie leben. Diese sondern sich von ihnen ab, schmähen sie und verunglimpfen ihren Namen. Es handelt sich

also um jüdische Volksgenossen. Das bestätigt die Schlußwendung, daß die den Jüngern unfreundlich Gesinnten sich ihrer Väter würdig erweisen, die es mit den Propheten ebenso gemacht haben (vgl. die Parallelen Luk. 11, 47f.; Matth. 23, 29f.). Anlaß zu solchem Worte Jesu gibt die Perikopenreihe 5, 17—6, 11, wo wir Jesus in immer schärferen Gegensatz zu den Schriftgelehrten und Pharisäern und deren Anhange treten sehen, die nach Luk. 5, 33 ihre Mißstimmung gegen Jesus auch auf seine Anhänger übertrugen. Den Feindseligkeiten gegen die Jünger wird im letzten Weherufe gegenübergestellt das *καλῶς εἰπεῖν*, das die Angeredeten erfahren, die dadurch in Parallele treten zu den Pseudopropheten, mit denen das Volk sehr zufrieden war. Hier handelt es sich offenbar um die Stellung des jüdischen Volkes zu seinen Leitern, denen Jesus an anderer Stelle (Luk. 11, 43; 20, 46) nachsagt: *ἀγαπᾶτε τὴν πρωτοκαθεδρίαν ἐν ταῖς συναγωγαῖς καὶ τοὺς ἀσπασμοὺς ἐν ταῖς ἀγοραῖς*. Nach der Vorlage von Luk. 5, 17 kamen die Pharisäer und Gesetzeslehrer zusammen *ἐκ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ*, und in Luk. 13, 34; Matth. 23, 27 charakterisiert Jesus Jerusalem als Feindin der Propheten und Gottesgesandten. Mithin läßt sich nicht zweifeln, daß die vierte Seligpreisung und der vierte Weheruf sich speziell gegen den Teil des 6, 17 als Jesu Auditorium charakterisierten Volkes richtet, der sich *ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλήμ* versammelt hatte. Somit vollendet sich der Nachweis, daß sich die Form des ersten Stücks der Feldpredigt genau entwickelt aus der Situation, in der sie gehalten worden ist: das zweigeteilte Publikum bedingt, daß neben den vier Seligpreisungen vier Weherufe stehen. Die beiden Gruppen des Volkes: die Handelsleute von der Meeresküste und die Juden aus dem Hauptsitze der Jesus feindlichen Schriftgelehrsamkeit, Judäa und Jerusalem, bedingen die inhaltliche Verschiedenheit zwischen den drei ersten Rufen und dem vierten. Daß diese Leute alle vor Jesus stehen, bedingt endlich, daß er die einen wie die andern in der zweiten Person anredet, anstatt über Leute ihrer Art in der dritten Person zu referieren. Was man gegen Lukas bemerkt hat, indem man vom unglücklichsten Standpunkte, von der Darstellung des Matthäus aus ihn rezensierte, muß solange als unzutreffend gelten, als nicht nachgewiesen ist, daß die Voraussetzungen zur Feldpredigt Luk. 6, 17 Matthäus gegenüber

die jüngere Form der Überlieferung darstellen. S. 119f. ist das Gegenteil bewiesen. Wird das erste Stück der Bergpredigt den Voraussetzungen bei Matthäus selbst entsprechen, so ist damit vollends erwiesen, daß Lukas in der Rede selbst die ältere Überlieferung repräsentiert.

Nach Matth. 5, 1f. hat Jesus die Bergpredigt vor seinen Jüngern gehalten. Das Publikum, an das sich die Weherufe bei Lukas richten, ist fortgefallen. So ist nicht zu verwundern, daß bei ihm auch die Weherufe fehlen. An Stelle von vier Seligpreisungen sind deren neun getreten; die Zählung von sieben oder acht ist durch den Text nicht begründet, der neunmal mit *μακάριοι* anhebt. Dabei aber ist zu berücksichtigen, daß eine von den neun Seligpreisungen bezüglich ihres Platzes schwankt, nämlich: *μακάριοι οἱ πενθοῦντες, ὅτι αὐτοὶ παρακληθήσονται.* An dritter Stelle findet sie sich bei D it vulg syr[cur], an zweiter bei der großen Menge der Unzialen und den andern Übersetzungen, darunter syrsin. Durchschlagende Gründe, die die Versetzung erklären könnten, lassen sich nicht angeben. Die Parallele bei Lukas (*μακάριοι οἱ κλαίοντες νῦν, ὅτι γελάσετε*) steht hinter der vierten Seligpreisung bei Matthäus. Eine Versetzung von dieser Stelle auf einen früheren Platz läßt sich ebensowenig begreiflich machen. Mit diesem merkwürdigen Schwanken zwischen dem zweiten, dritten und vierten Platz verbindet sich, daß sich die Charakterisierung der hier Seliggepriesenen als *οἱ πενθοῦντες* von der aller acht andern unterscheidet, die immer sittliche Qualitäten der Betreffenden berühren und nie einen leidensvollen Zustand allgemeiner Art. Das legt den Gedanken nahe, daß wir es hier zu tun haben mit einer nachträglich erst in den Matthäustext herübergenommenen Ergänzung, die, an den Rand geschrieben, an verschiedenen Stellen später in den Text eingefügt worden ist. Ihre Elemente finden sich bei Lukas nicht bloß in dessen dritten Makarismus, sondern auch in dem ersten und dritten Weherufe (*ἀπέχετε τὴν παράκλησιν ὑμῶν; πενθήσετε*).

Fällt von den neun Seligpreisungen des Matthäus eine, als dem Text ursprünglich nicht angehörig, fort, so erklärt sich die zurückbleibende Achtzahl am natürlichsten daraus, daß aus den 2×4 Rufen des Lukas, von denen die zweite Hälfte,

die Weherufe, ausschied, acht Seligpreisungen gemacht worden sind.

Die nur an die Jünger sich richtende Bergpredigt wird 5, 2 als Lehrrede charakterisiert (ἐδίδασκεν αὐτούς). Dem entspricht es, daß anstatt der Anreden bei Lukas Aussagen in der dritten Person stehen. Nur an letzter Stelle tritt die Form der Anrede ein. Die Behauptung, daß Lukas sie von dort auf alle Rufe übertragen habe, ignoriert die geschichtliche Einleitung zur Feldpredigt. Aus der Verschiedenheit der Situation ergibt sich auch die Verschiedenheit des Inhalts der Seligpreisungen. Zutreffend urteilt Wellhausen darüber: „Bei Matthäus treten an Stelle der Entbehrungen und Leiden meist innere Eigenschaften oder Tendenzen, durch die sie sich des Reiches würdig machen oder darauf hinstreben. Bei Lukas tritt die freudevolle Zukunft rein in Gegensatz zu dem Jammer der Gegenwart; bei Matthäus bereitet sie sich schon in den Herzen der Auserwählten vor. Natürlich sind auch bei Lukas innere Bedingungen vorausgesetzt, sie werden jedoch nicht hervorgehoben. Die Varianten bei Lukas verdienen überall den Vorzug. Matthäus hat die Makarismen moralisiert". Das hängt aber damit zusammen, daß die Trostworte für Leute bestimmter Art in bestimmter Situation zu allgemeinen christlichen Lehraussagen in einem Lehrvortrag Jesu vor seinen Jüngern geworden sind. In einem solchen würden die Aussagen bei Lukas den von Jesus garnicht gewollten Sinn bekommen, daß das Leiden der Gegenwart Bedingung für die Seligkeit im Reiche Gottes sei.

Für die Zeit, aus der die Rezension der Seligpreisungen bei Matthäus stammt, sind besonders charakteristisch die Differenzen mit Lukas bei Beschreibung der Feindseligkeiten gegen Jesu Jünger. An Stelle der Schmähungen und Verunglimpfungen bei Lukas V. 22 treten bei Matthäus Verfolgungen (V. 10. 11). An Stelle des einzelnen Tages, an dem die Jünger bei Lukas die Feindschaft erfahren, erhält man bei Matthäus den Eindruck einer Verfolgungszeit. Bei Lukas spielen sich die Feindseligkeiten im jüdischen Volk ab, von dem die Jünger keineswegs durch den Ausdruck οἱ πατέρες αὐτῶν (V. 23. 26) statt ὑμῶν getrennt werden. Bei Matthäus fehlt jede Bemerkung darüber, daß die Verfolger in der Gegenwart

die Söhne der Verfolger der Propheten seien, sondern es wird nur der Gedanke ausgesprochen, daß es den Propheten ebenso gegangen sei wie ihnen, den Propheten der Gegenwart (*οὕτως γὰρ ἐδίωξαν τοὺς προφήτας τοὺς πρὸ ὑμῶν*). So führt uns Matthäus, wie später oft, auf das Gebiet der Christenverfolgungen seitens der Heiden, während die Worte bei Lukas nicht über die Grenze dessen hinausgehen, was die Jünger Jesu noch bei seinen Lebzeiten von seiten der eigenen Volksgenossen zu erfahren bekamen.

§ 27. Von der Feindes- und Nächstenliebe.

Luk. 6, 27—38; Matth. 5, 38—48; 7, 1. 2. 12.

An die Weherufe schließt sich bei Lukas eine Ausführung über die Feindesliebe 6, 27—38, eingeleitet durch: *ἀλλ' ὑμῖν λέγω τοῖς ἀκούουσιν*. Damit wird der Kreis, an den diese Worte gerichtet sind, denen gegenübergestellt, die von den Jüngern durch die Anrede in V. 24: *πλὴν οὐαὶ ὑμῖν* getrennt worden waren. An sich ist freilich die Anrede *τοῖς ἀκούουσιν* so allgemein, daß man meinen könnte, damit wende sich Jesus an beide Teile seiner Zuhörerschaft. Aber der Zusammenhang der Rede schließt doch das Publikum der Weherufe unbedingt aus. Das besteht ja nach V. 26 aus solchen, die keine Feinde haben, denen es gilt: *οὐαὶ ὅταν καλῶς εἴπωσιν ὑμᾶς πάντες οἱ ἄνθρωποι*. Somit muß sich die Rede mit V. 27 denen wieder zuwenden, denen in V. 22 zugerufen worden ist: *μακάριοί ἐστε, ὅταν μισήσωσιν ὑμᾶς οἱ ἄνθρωποι καὶ ὅταν ἀφορίσωσιν ὑμᾶς καὶ ὀνειδίσωσιν καὶ ἐκβάλωσιν τὸ ὄνομα ὑμῶν ὡς πονηρόν*. Sieht man von hier aus auf die einleitenden Worte 6, 17 zurück, wo von der zweigeteilten Zuhörerschaft ausgesagt war: *οἳ ἦλθον ἀκοῦσαι αὐτοῦ καὶ ἰαθῆναι ἀπὸ τῶν νόσων αὐτῶν*, so kann man nicht wohl zweifeln, daß sich das *ἀκοῦσαι αὐτοῦ* auf die Menge der Jünger Jesu bezieht und nicht auf die ihnen gegenübergestellte Masse aus der Küstengegend und aus Judäa. In 5, 15, wo nur von *ὄχλοι* im allgemeinen die Rede ist, läßt sich das *ἀκούειν* und *θεραπεύεσθαι* nicht auf verschiedene Gruppen verteilen. In der Parallele zu 6, 17: Mark. 3, 8 fällt das Hören auf Jesu Rede überhaupt völlig aus: *πλῆθος πολὺ, ἀκούοντες, ὅσα ἐποίει, ἦλθον πρὸς αὐτόν*. Das Hören derjenigen, die zu Jesus geströmt sind,

um seine Wunder zu erleben, ist etwas Zufälliges, bei dem sich das Absehen der Leute garnicht darauf gerichtet hat, die Lehre Jesu zur Richtschnur ihres Handelns zu machen, wie es bei seinen Jüngern der Fall ist. Und so kann er am Schlusse der Feldrede beide Teile seiner Zuhörerschaft einander so gegenüberstellen: *πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς* (V. 47), und *ὁ δὲ ἀκούσας καὶ μὴ ποιήσας* (V. 49), wobei der Unterschied der Aussage zu beachten ist im Gegensatz zu Matthäus, der die beiden gegensätzlichen Äußerungen zu zwei einander gedanklich genau entsprechenden Formeln egalisiert hat: *πᾶς ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους καὶ ποιεῖ αὐτούς* (7, 24), und *πᾶς ὁ ἀκούων μου τοὺς λόγους τούτους καὶ μὴ ποιῶν αὐτούς* (7, 26). Wie bezeichnend ist in Luk. 6, 47 der Ausdruck dafür, daß die Betreffenden zu Jesus kommen, um zu hören, und die Konstruktion von *ἀκούειν* mit dem Genetiv, während V. 49 das bloße *ὁ δὲ ἀκούσας* hat, und Matthäus *ἀκούειν* mit dem Akkusativ konstruiert. So beginnt also mit 6, 27 ein dritter Abschnitt der Feldrede, der sich an die Jünger richtet, während von den beiden vorhergehenden sich der erste V. 20—23 an die Jünger, der zweite V. 24—26 an die große Masse gewendet hat. Der Schluß des dritten ist, wie man schon von weitem aus V. 39 (*εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς*) erkennt, mit V. 38 erreicht.

Der Abschnitt Luk. 6, 27—38 hat in der Bergpredigt des Matthäus seine Parallelen in 5, 38—48; 7, 1. 2. 12. Zwischen diesen und den Seligpreisungen liegt der Abschnitt 5, 13—37, für den sich bei Lukas nur ein paar Parallelen in der großen Redeeinschaltung 9, 37—18, 14 finden (11, 33; 12, 57—59; 14, 34. 35; 16, 8). Von der Zugehörigkeit jenes Abschnittes zur synoptischen Grundschrift kann schon deshalb keine Rede sein, weil die Gleichnisse vom Salz und Licht Matth. 5, 13—16 nur an die Seligpreisungen, nicht aber an die Weherufe Anschluß finden. Damit ist dann auch das Urteil über den folgenden Abschnitt von der Stellung zum Gesetze Matth. 5, 17—37 ausgesprochen, der an die Heil- und Weherufe der Feldpredigt ebensowenig einen Anschluß findet. Nun greift aber das stereotype Schema: *ἠκούσατε ὅτι ἐρρέθη τοῖς ἀρχαίοις .... ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν* (5, 21 f. 27 f. 31 f. 33 f.), auch in den Matthäus und Lukas gemeinsamen Abschnitt von der

Feindes- und Nächstenliebe über (5, 38 f. 43 f.), sodaß von hier aus der Eindruck entstehen könnte, Lukas biete einen Ausschnitt aus Matthäus. Daß der Fall umgekehrt liegt, und daß auch die Differenz in der Anordnung des Textes sich daraus erklärt, daß der schöne Zusammenhang des Lukas von Matthäus getrennt werden mußte, damit er unter die zwei Gesichtspunkte des jus talionis (Ex. 21, 24; Lev. 24, 19; Deut. 19, 21) und der Forderung der Feindschaft gegen den Feind gebracht würde, hat man längst erkannt. Wellhausen bemerkt zu der Darstellung des Matthäus: „Er setzt auch hiernach sein antithetisches Schema fort und zwar mit weniger Recht. Denn die Talio 5, 38 war längst veraltet, und der Spruch 5, 43 steht in dieser Form nicht im Alten Testament und würde auch die Meinung desselben nur dann treffen, wenn *ἐχθρός* der Nationalfeind sein sollte — was bei Matthäus nicht die Absicht ist". Dem ist nichts weiter hinzuzufügen. — Im einzelnen ist noch folgendes zu bemerken.

Das Tetrastichon des Lukas:

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν,
καλῶς ποιεῖτε τοῖς μισοῦσιν ὑμᾶς,
εὐλογεῖτε τοὺς καταρωμένους ὑμᾶς,
προσεύχεσθε περὶ τῶν ἐπηρεαζόντων ὑμᾶς,

ist bei Matthäus zum Distichon geworden:

ἀγαπᾶτε τοὺς ἐχθροὺς ὑμῶν
καὶ προσεύχεσθε ὑπὲρ τῶν διωκόντων ὑμᾶς.

Man glaubt nicht, daß die beiden bei Matthäus fehlenden Sätze ursprünglich seien, da nicht einzusehen sei, weshalb er sie gestrichen haben sollte. Diese Beweisführung würde man bei vielen Verkürzungen des Markustextes durch Matthäus schwerlich gelten lassen. Anstatt zu bemerken, *οἱ μισοῦντες ἡμᾶς* sei in der Literatur des nachapostolischen Zeitalters geradezu terminus technicus für die Gegner der Christen, sollte man auf die zahllosen Fälle dieses Ausdrucks in LXX hinweisen. Im parallelismus membrorum hat das offenbar vorchristliche Gedicht Luk. 1, 68 ff. *ἐχθροί* und *μισοῦντες ἡμᾶς* in V. 71. Im übrigen blicken gerade die beiden mittleren Zeilen des lukanischen Tetrastichons auf die bei ihm vorangehenden Seligpreisungen und Weherufe zurück;

vgl. V. 22. 25. Das für Matthäus charakteristische διώκειν 5, 11 wiederholt sich 5, 44, offenbar aus demselben Grunde (vgl. Röm. 12, 14), und weist deutlicher als das μισεῖν auf die Christenverfolgungen hin. Das in Luk. 6, 28 ihm entsprechende ἐπηρεάζειν bereitet vor auf das bei Lukas hier eintretende Wort vom Schlagen auf die Backe und ist schon dadurch als der ältere Ausdruck gesichert.

Auf das Tetrastichon Luk. 6, 27f., in dem Jesus seine Zuhörer in der zweiten Person des Plural anredet, folgt ein gleiches mit der Anrede im Singular. Die erste Hälfte in V. 29 bietet Matthäus in einer Form, in der der Rhythmus der Rede aufgelöst ist. An Stelle des lukanischen τῷ τύπτοντί σε εἰς τὴν σιαγόνα πάρεχε καὶ τὴν ἄλλην, liest Matthäus: ὅστις σε ῥαπίζει εἰς τὴν δεξιὰν σιαγόνα [σου], στρέψον αὐτῷ καὶ τὴν ἄλλην. Statt zu bemerken, daß ῥαπίζειν und στρέφειν vulgäre Ausdrücke seien, die Lukas durch τύπτειν und παρέχειν ersetzt habe, wäre zu beachten, daß Matth. 26, 67, wo ῥαπίζειν sich noch einmal findet, und Mark. 14, 65, wo ῥάπισμα steht, offenbar auf Jes. 50, 6 zurückgehen, woran die Parallele Luk. 22, 63f. nicht anklingt. Ebenso ist es mit dem Ausdruck in Matth. 5, 39 verglichen mit der Jesajastelle: ἔδωκα ... τὰς σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα. Von hier aus wird es auch wahrscheinlich, daß das von der Mehrzahl der Zeugen vertretene σου in Matth. 5, 39 ursprünglich ist. Daß δεξιάν bei Matthäus ein Zusatz ist, bei dem man sich angesichts Luk. 6, 6; 22, 50 wundert, daß er sich bei Lukas nicht findet, wird mit Recht vielfach vermutet. Dieser Zusatz ist insofern ungeschickt, als der mit der rechten Hand Schlagende die linke Wange seines Gegenüber trifft. Daß das Fehlen von δεξιάν bei Lukas nicht eine Folge dieser Reflexion ist, dürfte schon dadurch wahrscheinlich gemacht sein, daß ansehnliche Zeugen δεξιάν bei Lukas eingeschoben haben. Es ist nicht unmöglich, daß Matthäus mit seinem Anschluß an Jes. 50 und der Übereinstimmung mit Matth. 26, 67 an eine Gerichtsszene gedacht hat (vgl. Jes. 50, 8). Das würde dem in V. 38 für diesen Abschnitt aufgestellten Gesichtspunkt entsprechen und nicht minder dem folgenden Beispiel V. 40: καὶ τῷ θέλοντί σοι κριθῆναι καὶ τὸν χιτῶνά σου λαβεῖν, ἄφες αὐτῷ καὶ τὸ ἱμάτιον. Hier ist die Rede von einem den Rock

betreffenden Rechtshandel, in dem man sich so vollkommen der eigenen Rechtsansprüche begibt, daß man dem Gegner den Mantel noch obendrein läßt. Bei Lukas bleibt die Darstellung auf dem Gebiete des „Faustrechts" (Holtzmann): *καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντός σου τὸ ἱμάτιον καὶ τὸν χιτῶνα μὴ κωλύσῃς.* „Bei Matthäus ist von Rechtsanspruch die Rede, bei Lukas nicht" (Wellhausen). Aus diesem Grundunterschiede erklären sich alle Differenzen und nicht daraus, daß Lukas den Eingang des Wortes bei Matthäus habe stilistisch glätten und aus dem Rechtsstreite „eine allgemeine Maxime" machen wollen. Bei einem feindlichen Überfall bleibt zuerst der Mantel in der Hand des Räubers, und dann kommt der Rock an die Reihe; bei einem Rechtsstreit spielt die Reihenfolge keine Rolle und kann also umgekehrt werden. Immerhin bleibt der Eindruck bestehen, daß sich bei Lukas die größere Frische und Unmittelbarkeit der Darstellung findet. Wellhausen meint: „Das Obergewand läßt sich weit leichter entbehren als das Untergewand: die notwendige Steigerung, die Luk. 6, 29 herauskommt, ist durch Matthäus verdorben".

Dem Rechtsfall wegen des Rockes fügt Matthäus einen verwandten hinzu (V. 41: *καὶ ὅστις σε ἀγγαρεύσει μίλιον ἕν, ὕπαγε μετ' αὐτοῦ δύο*), der bei Lukas fehlt, doch wohl aus dem Grunde, daß es sich bei ihm nicht um Fälle handelt, wo Recht und Autorität etwas erzwingen können, sondern, dem Charakter des ganzen Stückes entsprechend, um Angelegenheiten des persönlichen Verkehrs, bei dem Matthäus in V. 42 schließlich auch wieder anlangt und damit erkennen läßt, daß sich seine Vorlage eben auf diesem Gebiete und nicht auf dem der Rechtsforderungen gehalten hat. Unter den von ihm an die Spitze seines Abschnittes V. 39 gestellten Grundsatz: *ἐγὼ δὲ λέγω ὑμῖν μὴ ἀντιστῆναι τῷ πονηρῷ*, fällt V. 42 (*τῷ αἰτοῦντί σε δός, καὶ τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς*) nicht. „Daß sich die Fälle V. 42 dem zurückgewiesenen alttestamentlichen Grundsatze V. 38 nicht unterordnen, zeigt, daß der Evangelist mit fertig vorliegendem Material arbeitet, welches er einer derselben von Haus aus fremden Disposition einverleibt" (Holtzmann). Bei Lukas findet sich diese Unstimmigkeit nicht; hier steht V. 30 (*παντὶ αἰτοῦντί σε δίδου, καὶ ἀπὸ τοῦ αἴροντος τὰ σὰ μὴ ἀπαίτει*) ganz an seinem Platze.

An Stelle der besonderen Fälle von Liebeserweisung tritt die ganz allgemeine Forderung (beachte das *παντί*) in V. 30 und 31. Die zweite Hälfte von V. 30 bezieht sich nicht auf Rauben, da dabei von einem Zurückfordern überhaupt nicht die Rede sein kann, und da ein solcher Gedanke zwischen der Forderung, einem jeden Bittenden zu geben, und der andern, die Leute so zu behandeln, wie man von ihnen behandelt zu werden wünscht, überhaupt keinen Platz hat, sondern auf ein Nehmen mit der Bedingung, es wiedergeben zu wollen, also auf Entleihen. Darauf blicken die Ausführungen in V. 34 und 35 zurück. Dem entspricht auch die Parallele Matth. V. 42: *τὸν θέλοντα ἀπὸ σοῦ δανίσασθαι μὴ ἀποστραφῇς*. Hätte diese Lukas vorgelegen, so wäre nicht einzusehen, weshalb er den spezielleren Ausdruck, den er doch V. 34f. gebraucht, hier vermieden hätte. Matthäus hatte umsomehr Anlaß, hier den konkreten Ausdruck zu benutzen, als bei ihm aus Gründen, die später zu erörtern sind, die Parallelen zu Luk. V. 34f. fehlen.

Sehr merkwürdig ist, daß Luk. 6, 31: *καὶ καθὼς θέλετε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς ὁμοίως*, in der Parallele bei Matthäus fehlt, dagegen in einem ganz andern Zusammenhange auftaucht, nämlich Matth. 7, 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* Diese Eigentümlichkeit will nicht bloß konstatiert, sondern auch erklärt sein. Daß das Wort bei Lukas im besten Zusammenhange steht, bedarf keines Beweises; ebensowenig, daß es mit der Parallele bei Matthäus die umgekehrte Bewandtnis hat. Daß die ganze erste Hälfte des siebenten Kapitels bei Matthäus sehr wenig geordnet ist, hat wohl schon jeder Leser mehr oder weniger klar empfunden. V. 1—5 handelt vom Richten. Völlig unvermittelt tritt daneben in V. 6 die Forderung: *μὴ δῶτε τὸ ἅγιον τοῖς κυσίν, μηδὲ βάλητε τοὺς μαργαρίτας ὑμῶν ἔμπροσθεν τῶν χοίρων, μήποτε καταπατήσουσιν αὐτοὺς ἐν τοῖς ποσὶν αὐτῶν καὶ στραφέντες ῥήξωσιν ὑμᾶς.* Es bleibt sich im Grunde gleich, ob man ohne weiteres zugesteht, es sei auf Herausstellung eines Zusammenhangs zu verzichten, ob man in V. 6 einen isoliert überlieferten Spruch sieht, oder ob man einen Zusammenhang konstruiert, dabei aber doch nicht unbemerkt läßt, der-

selbe sei kein ursprünglicher, sondern erst durch Einschub von V. 6 später hergestellt worden. — Nicht besser steht es damit, daß sich in V. 7—11 eine Aufforderung zum Bittgebet anschließt, die weder mit dem Wort über das Richten, noch mit dem über die Hunde und Säue in einen irgendwie erträglichen Zusammenhang gebracht werden kann. Die Versuche, einen solchen herstellen zu wollen, richten sich selbst, und so ist es gewiß das einzig Vernünftige, zu urteilen: „Im Gegensatze zu Luk. 11, 9—13 besteht bei Matthäus keine Verbindung mit dem unmittelbar Vorhergehenden" (Holtzmann). Man hat hier besonders stark den Eindruck, daß der Abschnitt gewaltsam aus seinem ursprünglichen Zusammenhange herausgeschnitten ist. — Dasselbe Urteil gilt für V. 12: *πάντα οὖν ὅσα ἐὰν θέλητε, ἵνα ποιῶσιν ὑμῖν οἱ ἄνθρωποι, οὕτως καὶ ὑμεῖς ποιεῖτε αὐτοῖς· οὗτος γάρ ἐστιν ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται.* Ja, selbst diejenigen, die bei den beiden vorangehenden Stücken einen Zusammenhang meinten aufspüren zu können, strecken hier die Waffen, indem sie urteilen, V. 12 könne mit seinem *οὖν* nur über die Einschaltung V. 6—11 hinweg an V. 1—5 anknüpfen; denn die Forderung, daß man sich nicht von der sittlichen Verpflichtung ausnehmen solle, sei nur die Kehrseite davon, daß man sich nicht von der sittlichen Beurteilung ausnehmen solle. Daß V. 12 in den Gedankenkreis gehört, der sich in 7, 1—5 findet, sagt der gesunde Menschenverstand; daß er da aber auch tatsächlich gestanden hat, beweist die lukanische Parallele 6, 31, wo er mitten in den Ermahnungen zur Feindesliebe und den Warnungen vor Richten und Verdammen steht. — Keinerlei Verknüpfung besteht endlich auch zwischen V. 12 und dem sich anschließenden Stück von der engen Pforte. Nach dem Gesagten wird das Urteil berechtigt sein, daß sich nirgends in der ganzen Bergpredigt auch nur annähernd eine solche Zusammenhangslosigkeit findet wie in der ersten Hälfte des siebenten Kapitels. Durch welche Mittel sie erklärt und ihr abgeholfen werden könnte, kann hier nicht erörtert werden[1]. Daß die lukanische Darstellung der des Matthäus vorgezogen werden muß, ist erwiesen.

An die positiven Forderungen der allgemeinen Menschen- und Feindesliebe Luk. V. 27—31 schließt sich in V. 32—34 die Aus-

[1]) Vgl. mein Buch Jesus und die Heidenmission S. 51—53.

[illegible]

[illegible] Damit hängt zusammen, daß der über Böse und Gute kommenden Sonne [illegible] Gerechten und [illegible]. Die Bestimmungen des Lukas berühren sich mit LXX Ps. [illegible], wo von der [illegible] Milde Gottes die Rede. Der Grundgedanke des Lukas von der Liebe gegen die Feinde kommt bei Lukas [illegible] prägt der von Gottes Güte [illegible] mehr als bei Matthäus, der ausführt, wie Gott Böse und Gute gleich behandelt. Von einer Verflüchtigung des schönen Bildes bei Matthäus durch Lukas könnte nur die Rede sein, wenn feststände, daß Matthäus Lukas gegenüber sekundär wäre. Da das bisher nicht erwiesen ist, so wird es dabei bleiben, daß das Bild aus der dem Matthäus eigentümlichen Gottesbezeichnung hervorgewachsen ist. Die Wendung αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρίστους καὶ [illegible], entspricht genau der Forderung in Luk. 6. 35, die Feinde zu lieben und denen Gutes zu tun und zu leihen, die sich nicht durch Rückgabe dankbar erweisen werden. Die Kategorien des Matthäus:

πονηροὶ καὶ ἀγαθοί, δίκαιοι καὶ ἄδικοι haben in ihrer Allgemeinheit keine Beziehung auf die konkreten Ausführungen des Zusammenhangs.

Den drei Sätzen von der Wertlosigkeit der auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebesbeweise Luk. V. 32—34 entsprechen bei Matth. V. 46. 47 zwei. Der dritte vom Entleihen fehlt ebenso wie die entsprechenden Worte in Luk. V. 35 — doch vermutlich, weil dieser Gedanke schon Matth. V. 42 verwandt worden war. Bei Lukas sind jene drei Aussagen völlig gleich gebildet; es sind Tristichen, deren mittleres Glied jedesmal lautet: ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν? Das von Lukas viel gebrauchte χάρις hat, wie sich aus V. 35 ergibt, den Sinn von μισθός. Bei Matthäus fällt die stereotype Wendung dahin; das erste Mal V. 46 heißt es: τίνα μισθὸν ἔχετε, das zweite Mal V. 47: τί περισσὸν ποιεῖτε. Es biegt sich also der Gedanke von dem Lohn der Handlung um zu deren sittlicher Qualität, und so mündet diese Ausführung ganz konsequent in den Satz V. 48: ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν. Dem entspricht es endlich, daß die Menschen, mit denen Jesus die Geschilderten vergleicht, τελῶναι und ἐθνικοί sind, also Menschenklassen, deren Sittlichkeit einen schlechten Ruf hatte. Die Mahnung ist mithin, daß Jesu Hörer diesen Leuten nicht gleichen sollen. Ganz anders Lukas. Er verweist dreimal auf die ἁμαρτωλοί, nicht als auf Leute, deren Sittlichkeit minderwertig ist, sondern als die Menschenklassen, denen das göttliche Gericht in unbedingter Aussicht steht. (Vgl. 1. Petr. 4, 18; Jud. 15.) Die Leute, über die ein unbarmherziges Gericht ergehen wird, sind es, denen sie mit ihren auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebeserweisungen gleichen. Was können sie also für eine χάρις erwarten? Man sieht, daß ganz ähnlich wie bei den Makarismen an Stelle der eschatologischen Betrachtungsweise bei Lukas die moralische bei Matthäus tritt. Die Fortsetzung des Gedankens Luk. V. 35 hält sich genau in der Konsequenz des Vorhergehenden. Den drei Sätzen in V. 32—34 entsprechen in V. 35 genau ἀγαπᾶτε, ἀγαθοποιεῖτε und δανίζετε. Dabei ist auffallend, daß für ἀγαθοποιεῖτε das Objekt fehlt. Es ist doch wohl ausgefallen; vielleicht war es τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς (vgl. V. 27). Dann haben wir in V. 35a wieder ein Tristichon, und ebenso in V. 35b. Die Ansicht, daß der Kausalsatz ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρί-

[illegible]

Wellhausen meint: [illegible] kommt in den Evangelien nur bei Matthäus vor... Jesus legt den [illegible] auf die Nachbildung der vollkommenen, gerechten und heiligen [illegible] auf den Dienst des Nächsten. Bei aber Luk. 6, 36: [illegible]. Man gesteht nun zu, daß es gewagt sei, auf Grund der beiden Stellen Matth. 5, 48; 19, 21 den Begriff [illegible] der Quelle zuzuweisen; da aber [illegible] sich sonst in den Evangelien nirgends findet, so möchte man annehmen, es habe ursprünglich [illegible] gestanden, und Lukas habe es durch das feinere Wort ersetzt. Nun steht dieses feinere Wort aber gerade in der Stelle, an die Luk. 6, 35 f. anklingt, in LXX Ps. 102, 8 ff.: οἰκτίρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος ...... καθὼς οἰκτείρει πατὴρ υἱούς, οἰκτείρησεν κύριος τοὺς

φοβουμένους αὐτόν. Die Frage, ob Matthäus oder Lukas den ursprünglichen Text bewahrt habe, läßt sich mit Sicherheit überhaupt nicht auf Grund solcher Erwägungen feststellen, sondern muß zunächst nach dem Zusammenhange, in dem sich jede der beiden Stellen befindet, festgestellt werden. Luk. 6, 36 steht mitten in einem Abschnitt, der von der Liebe und Barmherzigkeit handelt. Hier wäre eine Ermahnung zur *τελειότης* völlig unmotiviert, und nicht minder das bei Matthäus sich findende Subjektspronomen *ὑμεῖς*, das dort den *τελῶναι* in V. 47 entgegengestellt wird. Anders bei Matthäus. Hier ist mit 5, 47 die Ausführung über die Feindesliebe zu Ende; V. 48 bildet den Übergang zu den Ausführungen über Almosen, Gebet und Fasten. Diese stehen außer jeder Beziehung zu der konkreten Situation, auf die sich die Feldpredigt bezieht, und bilden eine Fortsetzung der prinzipiellen Ausführungen über das Verständnis der Gebote. Damit ist bewiesen, daß die Rezension des Gedankens in Matth. 5, 48 späteren Ursprungs ist. Rätselhaft ist der allein bei Lukas V. 38 stehende Satz: *μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν.* Wellhausen klammert ihn mitsamt dem *γάρ* im folgenden Satze (*ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν*) ein. Aber auch ohne das *γάρ* schließt sich dieser Satz nicht an die vorangehenden Aufforderungen an; er enthält selbst gar keine Aufforderung, sondern nur ein Urteil, das sich unter allen Umständen am besten als Folgerung aus einer vorangehenden Aufforderung versteht. Als solche ist sie nun dem vorhergehenden Satze gegenüber ebenso merkwürdig als dieser Satz selbst, der „eine ungeheuerliche Anhäufung von Attributen aufweist", sodaß man sich nicht wundern kann, daß syrsin sich mit dem ersten und vierten begnügt. Wird in dieser ganzen Reihe von Sätzen betont, daß der Gabe die Gegengabe entsprechen werde, so erweckt der jetzt vorliegende Text von V. 38a die Vorstellung, daß die Gegengabe unsagbar viel größer sein werde als die Gabe, von der hier merkwürdigerweise ganz geschwiegen wird. Das führt auf den Gedanken, daß der Text ursprünglich etwa gelautet habe: *δίδοτε μέτρον καλὸν πεπιεσμένον, καὶ σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν.* Das allein paßt in den Zusammenhang, beseitigt die unverständliche Häufung der Attribute und erklärt sich auch

leicht aus Weglassung des gerade vorher schon einmal gestandenen δίδοτε. Das zog das Fortfallen des καί nach sich, das sich übrigens noch vor dem zweiten und dritten Attribute bei vielen Zeugen findet.

Statt des ganzen Abschnitts Luk. V. 37f. hat Matthäus nur die paar Worte: μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεσθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν. Wellhausen urteilt: „Der Zusammenhang Matth. 7, 1—6 ist anders und straffer; die losere Aufreihung bei Lukas möchte aber dem Ursprünglichen näherkommen". Wellhausens Instinkt hat gewiß das Richtige getroffen; seine Beweisführung reicht aber nicht aus. Bei Lukas richtet sich die Rede an die Jünger Jesu im Gegensatz zu dem großen Volkshaufen, und so stellt sie Glück und reichen Ersatz denen in Aussicht, die der Mahnung zur Nächstenliebe folgen. Erst mit V. 39 richtet sich das Wort an andere Leute und schlägt den Ton der Strafrede an. Bei Matthäus ist infolge davon, daß bei ihm das zweigeteilte Publikum fortgefallen ist, das Wort vom Richten mit dem Gleichnis vom Splitter und Balken zusammengefaßt und dadurch aus dem Ton der Verheißung in den der Drohung übergegangen. Das allein ist der Grund, weshalb die Matthäus-Parallele zu Luk. V. 37. 38 soviel kürzer ist, daß dem drohenden ἵνα μή Matth. 7, 1 bei Luk. V. 37 ein καὶ οὐ μή parallel steht. Weder hat Lukas den Text des Matthäus zerstört, noch hat Matthäus die losere Anordnung bei Lukas straffer gestaltet, sondern Matthäus hat die ursprüngliche Anordnung der Rede unter dem Gesichtspunkte der zweifachen Zuhörerschaft verlassen; und somit sind alle die nachgewiesenen Differenzen Zeichen der Posteriorität des Matthäustextes.

Durch die bisherigen Untersuchungen ist festgelegt, daß das ganze sechste Kapitel des Matthäus der synoptischen Grundschrift nicht angehört, wie es denn zum Teil in der großen Einschaltung bei Lukas (11, 1—4; 12, 33. 34; 11, 34—36; 16, 13; 12, 22—31.) seine Parallelen hat.

§ 28. Schlechte Lehrer.

Luk. 6, 39—45; Matth. 7, 3—5; 16—21.

Ein Einschnitt in der Rede wird durch die Worte Luk. 6, 39: εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς, markiert. An wen sich Jesus mit der

so eingeleiteten Ausführung wendet, kann erst aus deren Inhalt erschlossen werden. Bei Matthäus gibt es diesen Einschnitt nicht. Ja, dort steht die παραβολή von dem blinden Blindenleiter überhaupt nicht. Sie findet sich Matth. 15, 14; und ebenso steht der auf die Parallele folgende V. 40 bei Matth. 10, 24f. Daß es diesen beiden Stellen an Parallelen in Markus fehlt, legt die Vermutung nahe, daß in dem hypothetischen Gegenstück der Feldpredigt bei ihm der Text ebenso gestaltet gewesen sei wie bei Lukas. Matthäus will offenbar das Wort vom Splitter und Balken V. 3—5 im unmittelbaren Zusammenhang mit dem vom Richten verstanden wissen. Ob das der Tendenz der Grundschrift entspricht, und ob Lukas diesen ursprünglichen Zusammenhang durch Einfügung von V. 39. 40 zerrissen hat, kann nur durch vorsichtige Untersuchung des Ganzen entschieden werden.

Daß sich das Bild von den blinden Blindenleitern auf schlechte Lehrer bezieht, ergibt sich nicht bloß aus dessen natürlicher Deutung und der Anwendung in V. 40, sondern auch aus der Parallele Matth. 15, 14, wo es sich auf die Pharisäer bezieht, und aus Röm. 2, 19ff., wo der die Heiden belehrende Jude als Leiter der Blinden und Licht derer, die in Finsternis sind, charakterisiert wird. In dieselbe Beleuchtung tritt die Ausführung V. 43—45, wo die Bilder vom guten und schlechten Baum, von den Disteln und Dornen, die nicht Feigen und Trauben tragen können, einmünden in das Wort: ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ. Die Früchte, von denen hier die Rede ist, sind also nicht gute Werke, sondern gute Worte. Dem entspricht auch die Parallele Matth. 7, 15—20, wo diese Worte auf die Pseudopropheten bezogen werden, und mehr noch 12, 33—37, wo es sich ebenfalls um die schlechten Lehrer handelt[1]; desgleichen Matth. 15, 13f., wo die Pharisäer, die blinden Blindenleiter, als eine nicht von Gott gepflanzte φυτεία die Aussicht eröffnet bekommen, daß sie ausgewurzelt werden sollen. Auch die Parallele zu dem Bilde von den Dornen und Disteln, die nicht Feigen und Trauben bringen, Jak. 3, 12, bezieht sich auf Sünden der Zunge. Damit ist gegeben, daß das Wort vom Splitter und Balken bei Lukas aus diesem Zu-

[1]) Vgl. besonders V. 34: πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.

sammenhang einer Polemik gegen die schlechten Lehrer verstanden werden muß.

Bei Matthäus fehlt diese Voraussetzung nach vorn wie nach hinten, und darin liegt wohl der Hauptgrund dafür, daß man über diese merkwürdige Parabel nicht hat ins reine kommen können. Von dem Worte über das Richten Matth. 7, 1f. ausgehend, hat man in ihr eine Äußerung gesehen über solche, welche die geringen Fehler des Nächsten zu korrigieren nicht unterlassen, während sie die eignen großen nicht bemerken. Aber wie kommt man von diesem Gedanken zu dem grotesken Bilde, daß einer im Auge einen Balken hat, den er nicht sieht, während er den Splitter im Auge des andern bemerkt? Die Schwierigkeit liegt dabei nicht einmal in erster Linie darin, daß ein Balken im Auge sitzend garnicht vorgestellt werden kann, sondern daß es keinem möglich ist, einen in seinem Auge steckenden Balken zu sehen, da dadurch die Sehkraft überhaupt vernichtet ist.

Bei Lukas führt der Zusammenhang auf eine ganz andere Fassung des Bildes. Dort handelt es sich um die Tätigkeit solcher, die andern durch ihre Lehre Führer, Wegweiser werden wollen. Gegenübergestellt wird ein *κάρφος* = Halm, Reisig, und ein *δοκός* = Balken. Von beiden gilt, daß man sie fortschaffen, *ἐκβάλλειν*, solle, und zwar sei das bei dem Balken wichtiger als bei dem Halm. Statt dessen machen es die, an die sich die Rede richtet, umgekehrt. In den Streitreden Jesu gegen die Gesetzesmenschen wird ein solches Verhalten wiederholt erwähnt; vgl. Matth. 23, 23f.; Luk. 11, 42. Hält man das Bild von dem Blinden, der einen andern Blinden auf dem Wege leitet, fest, so würde man bei *κάρφος* und *δοκός* zunächst an ein *σκάνδαλον* denken, das den Wanderer auf seinem Wege hindert; vgl. Lev. 19, 14: *ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προσθήσεις σκάνδαλον*. Die Anwendung des *σκάνδαλον* auf geistiges Gebiet[1] im Neuen Testamente ist bekannt; vgl. Röm. 14, 13: *τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*; Apoc. 2, 14: *ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Von hier aus gesehen würde man vermuten, daß dem synoptischen Bilde etwa folgendes Original zugrunde liege: Was siehst du den Halm

[1]) Im wirklichen Sinne vgl. Judith 5, 1: *καὶ ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα.*

vor deinem Bruder und den Balken vor dir siehst du nicht? Wie kannst du sagen zu deinem Bruder: Bruder, laß, ich will wegschaffen den Halm vor dir, während du selbst den Balken vor dir nicht siehest? usw. Ob man von hier aus zu dem Sinn des Originales hindurchdringen kann oder von der Annahme einer im Talmud besprochenen sprichwörtlichen Redewendung, die sich nicht auf den Span, bzw. Balken, im Auge, sondern zwischen den Augen bezieht, muß ich dahingestellt lassen. Jedenfalls handelt es sich bei Lukas nicht um unbarmherziges Richten, sondern um unerbetene Dienste, die der Betreffende zunächst sich selbst zu leisten Anlaß hätte. Dagegen wendet sich V. 43—46, wobei zu beachten ist, daß in V. 46 die Leute als gegenwärtig angeredet werden, während die Parallele Matth. 7, 15—23 eine allgemeine Lehre enthält. Dort fehlt die Parallele zu Lukas 45; sie findet sich 12, 34f. in der Beelzebulrede. Dort steht sie weder bei Lukas noch bei Markus: vielleicht ein Anzeichen davon, daß sie in dem hypothetischen Gegenstück zur Feldpredigt bei Markus gestanden hat.

§ 29. Gleichnisse vom Hausbau.

Luk. 6, 46—49; Matth. 7, 21—27.

Der Schluß der Rede wendet sich bei Lukas ausdrücklich an Jesu Zuhörer und zwar nicht an seine Jünger, sondern an die Masse des wundersüchtigen Volkes: *τί δέ με καλεῖτε· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω;* Bei Matthäus bemerkt man hier gerade wie im Eingang bei den Seligpreisungen eine Umbildung der Anrede zu einer allgemeinen Wahrheit: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Man sieht, daß er den Gedanken V. 16—20 hat weiterführen wollen; von da aus erklärt sich auch der bei Lukas fehlende V. 22 sowie V. 23, der in der großen Einschaltung des Lukas 13, 26—27 seine Parallele hat. Die lebendige Form der Anrede setzt sich auch bei Luk. V. 47 fort (*πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν, τίνι ἐστὶν ὅμοιος*), wo das *ὁ ἐρχόμενος* noch besonders auf die V. 17 charakterisierte Situation hinweist. Von all diesem findet sich bei Matthäus nichts: *πᾶς οὖν*

ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ.

Das nun folgende Doppelbild ist in den beiden Rezensionen verschieden gewendet. Lukas stellt einander gegenüber zwei Leute, die ein Haus bauen: der eine gräbt das Erdreich auf, bis er in der Tiefe auf den felsigen Untergrund kommt, auf den er das Fundament legen will; der andere setzt den Bau einfach auf die Erde ohne jedes Fundament. Bei Matthäus heißt es bloß, daß der eine das Haus auf den Felsen, der andere es auf den Sand gestellt habe. Hier wird also nur die verschiedene Qualität des Grundes betont, bei Lukas der Unterschied in dem Verhalten der Bauenden, von denen der eine es sich viel Mühe kosten läßt, während der andere sich die Sache so bequem wie möglich macht. Diesem Unterschied entspricht es, daß Matthäus die beiden Männer als φρόνιμος und μωρός bezeichnet, Lukas sie dagegen lediglich durch die Art ihres Handelns charakterisiert.

Zur Entscheidung darüber, wo man die älteste Gestalt der Überlieferung findet, bieten beide Evangelien denselben Maßstab: im Bilde soll gezeigt werden, wie es denen geht, die sich beim bloßen Hören begnügen, und denen, welche das Gehörte in die Tat umsetzen. Dazu paßt allein die lukanische Form des Gleichnisses; die des Matthäus von dem klugen und törichten Manne wäre am Platze, wo es sich um den Unterschied solcher handelte, die dem Worte Jesu und die dem der Pseudopropheten folgen. Es ist möglich, daß die Umgestaltung des Gleichnisses auf einer Nachwirkung des Abschnittes Matth. 7, 15ff. beruht.

Die Verschiedenheit in der Beschreibung der Naturereignisse dadurch zu erklären, daß Lukas nicht geglaubt habe, Regenstürze und Sturmwinde könnten ein Haus umstürzen, und daß er deshalb ein Hochwasser eingesetzt habe, ist etwas zu billig. Oder weisen die ποταμοί etwa nicht auf Hochwasser hin? Tatsächlich hängt die Verschiedenheit der Schilderung ab von der Verschiedenheit der beiden Bilder. Hier handelt es sich um den Gegensatz eines Hauses, das einfach auf den Boden gestellt, und eines solchen, das in der Tiefe fundamentiert ist; jenes wird ohne weiteres fortgespült durch den Wasserstrom, dieses kann nicht umgerissen werden. Wenn nun Matthäus das Auftreten der Ströme begleitet sein läßt von Regen und

Sturm, was beides bei Lukas fehlt, so hängt das damit zusammen, daß dieser das Hochwasser nicht durch ein Unwetter veranlaßt sein läßt. Der Ausdruck Luk. V. 48: *πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ*, setzt voraus, daß das Haus am Meeresstrand gebaut worden ist, wohin übrigens auch *ἄμμος* Matth. 7, 26 weist, das immer vom Meeresstrande gebraucht wird; vgl. Röm. 9, 27; Hebr. 11, 12; Apoc. 12, 18; 20, 8. *πλημμύρα* ist die Flut des Meeres im Gegensatz zur *ἄμπωσις*, der Ebbe. Für den Gebrauch von *ποταμός* im Sinne von Meeresstrom genügt der Hinweis auf LXX. Ps. 23, 2: *αὐτὸς ἐπὶ θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτήν* (sc. *οἰκουμένην*) *καὶ ἐπὶ ποταμῶν ἡτοίμασεν αὐτήν*. Bei der gewöhnlichen Art der Kritik hat Lukas hier den Text zusammengezogen, während er ihn beim Bau des Hauses weiter ausgeführt hat. Wichtiger als solche Erwägungen ist die Beobachtung, daß sich das Bild in seiner lukanischen Fassung an die Zuhörerschaft *ἀπὸ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος* (V. 17) richtet; es bestätigt, daß nach der synoptischen Grundschrift die Rede nicht auf einem Berge Galiläas, sondern in einer Ebene Judäas in der Nähe der Meeresküste gehalten worden ist.

Im übrigen macht der Schlußsatz bei Lukas: *καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα*, den Eindruck, aus Matth. 7, 27 herübergenommen zu sein. Der vorhergehende Satz *καὶ εὐθὺς συνέπεσεν*, im Unterschied von dem *καὶ ἔπεσεν* bei Matthäus, schließt die Rede so wirkungsvoll ab, daß das Folgende nachschleppt.

§ 30. Erfolg der Feldpredigt und Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum und Jüngling zu Nain.

Luk. 7, 1—17; Matth. 7, 28. 29; 8, 5—13.

Von dem Erfolg der Bergpredigt berichtet Matth. 7, 28 f. *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*. Daß diese Worte in der synoptischen Grundschrift hier nicht gestanden haben, ergibt sich aus Mark. 1, 22, wo die Synagogenpredigt Jesu in

Kapernaum so charakterisiert wird: *καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς.* In der Parallele Luk. 4, 32 stehen dieselben Worte; nur daß statt des letzten Satzes zu lesen ist: *ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ*, was S. 59 als älteste Textform erwiesen worden ist. Daß Matthäus die Charakteristik der Synagogenpredigt Jesu bei Markus der Bergpredigt angehängt hat, begreift sich leicht aus der Bedeutung, die er der an den Anfang seiner Erzählung von Jesu Auftreten gestellten großen Rede gegeben hat als einer Summa und Charakteristik seiner Lehre überhaupt. Aber das erklärt doch nicht, daß im Lukastext ein dem Eingang entsprechender Abschluß der Feldpredigt fehlt.

Man sollte erwarten, daß eine Rede, die mit der Apostelwahl eingeleitet und deren Publikum so wie in V. 17 geschildert wird, die mit so eindringenden Worten sich an die zwei Gruppen der Zuhörer wendet und nirgends, wie in der Bergpredigt, in den Ton allgemeiner Betrachtung verfällt, mit irgendeiner Bemerkung über ihre Wirkung abgeschlossen würde. Statt dessen schließt sich an die Schlußworte in 7, 1 die Bemerkung: *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ*, in der sich keine Andeutung von irgendwelcher Wirkung der Rede findet.

Aber auch abgesehen davon gibt dieser Satz Anlaß zu Bedenken. Bisher war seit 4, 44 in der Grundschrift die Situation festgehalten, daß sich Jesus in Judäa befunden; noch die Einleitung zur Feldpredigt und deren Schlußgleichnisse bestätigen dieses. Nun wechselt mit einem Male der Schauplatz: wir befinden uns in derselben Umgebung, wie sie Matthäus bei der Bergpredigt bietet. Und dem kann man auch nicht dadurch ausweichen, daß man annimmt, der Ortsname sei erst von Lukas nach Matthäus eingefügt worden; ursprünglich habe vielleicht *εἰς Καισαρίαν* dagestanden, wo eine in manchen Zügen gerade mit der lukanischen Rezension des Hauptmanns von Kapernaum sich berührende Geschichte in Act. 10 spielt. Denn außer der Matthäusrezension weist auch die von Joh. 4, 46ff. nach Kapernaum hin.

Die Situation wird noch schwieriger, sofern auf diese galiläische Perikope eine zweite, die vom Jüngling zu Nain, folgt 7, 11—15.

πονηροὶ καὶ ἀγαθοί, δίκαιοι καὶ ἄδικοι haben in ihrer Allgemeinheit keine Beziehung auf die konkreten Ausführungen des Zusammenhangs.

Den drei Sätzen von der Wertlosigkeit der auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebesbeweise Luk. V. 32—34 entsprechen bei Matth. V. 46. 47 zwei. Der dritte vom Entleihen fehlt ebenso wie die entsprechenden Worte in Luk. V. 35 — doch vermutlich, weil dieser Gedanke schon Matth. V. 42 verwandt worden war. Bei Lukas sind jene drei Aussagen völlig gleich gebildet; es sind Tristichen, deren mittleres Glied jedesmal lautet: *ποία ὑμῖν χάρις ἐστίν*? Das von Lukas viel gebrauchte *χάρις* hat, wie sich aus V. 35 ergibt, den Sinn von *μισθός*. Bei Matthäus fällt die stereotype Wendung dahin; das erste Mal V. 46 heißt es: *τίνα μισθὸν ἔχετε*, das zweite Mal V. 47: *τί περισσὸν ποιεῖτε*. Es biegt sich also der Gedanke von dem Lohn der Handlung um zu deren sittlicher Qualität, und so mündet diese Ausführung ganz konsequent in den Satz V. 48: *ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν*. Dem entspricht es endlich, daß die Menschen, mit denen Jesus die Geschilderten vergleicht, *τελῶναι* und *ἐθνικοί* sind, also Menschenklassen, deren Sittlichkeit einen schlechten Ruf hatte. Die Mahnung ist mithin, daß Jesu Hörer diesen Leuten nicht gleichen sollen. Ganz anders Lukas. Er verweist dreimal auf die *ἁμαρτωλοί*, nicht als auf Leute, deren Sittlichkeit minderwertig ist, sondern als die Menschenklassen, denen das göttliche Gericht in unbedingter Aussicht steht. (Vgl. 1. Petr. 4, 18; Jud. 15.) Die Leute, über die ein unbarmherziges Gericht ergehen wird, sind es, denen sie mit ihren auf Gegenseitigkeit beruhenden Liebeserweisungen gleichen. Was können sie also für eine *χάρις* erwarten? Man sieht, daß ganz ähnlich wie bei den Makarismen an Stelle der eschatologischen Betrachtungsweise bei Lukas die moralische bei Matthäus tritt. Die Fortsetzung des Gedankens Luk. V. 35 hält sich genau in der Konsequenz des Vorhergehenden. Den drei Sätzen in V. 32—34 entsprechen in V. 35 genau *ἀγαπᾶτε*, *ἀγαθοποιεῖτε* und *δανίζετε*. Dabei ist auffallend, daß für *ἀγαθοποιεῖτε* das Objekt fehlt. Es ist doch wohl ausgefallen; vielleicht war es *τοὺς μισοῦντας ὑμᾶς* (vgl. V. 27). Dann haben wir in V. 35a wieder ein Tristichon, und ebenso in V. 35b. Die Ansicht, daß der Kausalsatz *ὅτι αὐτὸς χρηστός ἐστιν ἐπὶ τοὺς ἀχαρί-*

στους καὶ πονηρούς, wohl erst später hinzugesetzt sei, kann ich nicht teilen. Wenn V. 35a ein Tristichon ist, so hängt er nicht über. Er korrespondiert genau dem Vorhergehenden. Im übrigen verhindert er keineswegs, den vorangehenden Satz: καὶ ἔσεσθε υἱοὶ ὑψίστου, eschatologisch zu fassen, wie es das Futurum und der erste Satz fordern: καὶ ἔσται ὁ μισθὸς ὑμῶν πολύς (vgl. V. 23), während der Parallelausdruck Matth. V. 45 (ὅπως γένησθε υἱοὶ τοῦ πατρὸς ὑμῶν τοῦ ἐν οὐρανοῖς) allerdings von der moralischen Ähnlichkeit mit Gott zu verstehen ist. Bei Lukas liegt kein anderer Gedanke vor als der: wer hier in seinem Verhalten dem Verhalten Gottes zu entsprechen sucht, wird in Zukunft seine Herrlichkeit teilen; vgl. 1. Joh. 3, 2f. Dem entsprechen auch die folgenden Ausführungen.

Der Satz, barmherzig zu sein wie Gott (V. 36), leitet eine neue Reihe von Aufforderungen zur Liebesbetätigung ein, deren erste V. 37: καὶ μὴ κρίνετε, καὶ οὐ μὴ κριθῆτε, bereits aufs deutlichste das eschatologische Ziel zeigt.

Das einleitende Wort selbst ist in den Differenzen der beiden Rezensionen oft Gegenstand einer für Lukas ungünstigen Beurteilung gewesen, die einer genaueren Untersuchung bedarf.

Matth. 5, 48:	Luk. 6, 36:
ἔσεσθε οὖν ὑμεῖς τέλειοι, ὡς ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ οὐράνιος τέλειός ἐστιν.	γίνεσθε οἰκτίρμονες, καθὼς ὁ πατὴρ ὑμῶν οἰκτίρμων ἐστίν.

Wellhausen urteilt: „τέλειος kommt in den Evangelien nur bei Matthäus vor... Jesus legt kein Gewicht auf die Ausbildung der vollkommenen, gerechten und heiligen Persönlichkeit, sondern auf den Dienst des Nächsten. Viel echter Luk. 6, 36: οἰκτίρμονες". Man gesteht nun zu, daß es gewagt sei, auf Grund der beiden Stellen Matth. 5, 48; 19, 21 den Begriff τέλειος der Quelle zuzuweisen; da aber οἰκτίρμων sich sonst in den Evangelien garnicht findet, so möchte man annehmen, es habe ursprünglich ἐλεήμονες gestanden, und Lukas habe es durch das feinere Wort ersetzt. Nun steht dieses feinere Wort aber gerade in der Stelle, an die Luk. 6, 35f. anklingt, in LXX Ps. 102, 8ff.: οἰκτείρμων καὶ ἐλεήμων ὁ κύριος...... καθὼς οἰκτείρει πατὴρ υἱούς, οἰκτείρησεν κύριος τοὺς

φοβουμένους αὐτόν. Die Frage, ob Matthäus oder Lukas den ursprünglichen Text bewahrt habe, läßt sich mit Sicherheit überhaupt nicht auf Grund solcher Erwägungen feststellen, sondern muß zunächst nach dem Zusammenhange, in dem sich jede der beiden Stellen befindet, festgestellt werden. Luk. 6, 36 steht mitten in einem Abschnitt, der von der Liebe und Barmherzigkeit handelt. Hier wäre eine Ermahnung zur *τελειότης* völlig unmotiviert, und nicht minder das bei Matthäus sich findende Subjektspronomen *ὑμεῖς*, das dort den *τελῶναι* in V. 47 entgegengestellt wird. Anders bei Matthäus. Hier ist mit 5, 47 die Ausführung über die Feindesliebe zu Ende; V. 48 bildet den Übergang zu den Ausführungen über Almosen, Gebet und Fasten. Diese stehen außer jeder Beziehung zu der konkreten Situation, auf die sich die Feldpredigt bezieht, und bilden eine Fortsetzung der prinzipiellen Ausführungen über das Verständnis der Gebote. Damit ist bewiesen, daß die Rezension des Gedankens in Matth. 5, 48 späteren Ursprungs ist. Rätselhaft ist der allein bei Lukas V. 38 stehende Satz: *μέτρον καλὸν πεπιεσμένον σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν*. Wellhausen klammert ihn mitsamt dem *γάρ* im folgenden Satze (*ᾧ γὰρ μέτρῳ μετρεῖτε, ἀντιμετρηθήσεται ὑμῖν*) ein. Aber auch ohne das *γάρ* schließt sich dieser Satz nicht an die vorangehenden Aufforderungen an; er enthält selbst gar keine Aufforderung, sondern nur ein Urteil, das sich unter allen Umständen am besten als Folgerung aus einer vorangehenden Aufforderung versteht. Als solche ist sie nun dem vorhergehenden Satze gegenüber ebenso merkwürdig als dieser Satz selbst, der „eine ungeheuerliche Anhäufung von Attributen aufweist“, sodaß man sich nicht wundern kann, daß syrsin sich mit dem ersten und vierten begnügt. Wird in dieser ganzen Reihe von Sätzen betont, daß der Gabe die Gegengabe entsprechen werde, so erweckt der jetzt vorliegende Text von V. 38a die Vorstellung, daß die Gegengabe unsagbar viel größer sein werde als die Gabe, von der hier merkwürdigerweise ganz geschwiegen wird. Das führt auf den Gedanken, daß der Text ursprünglich etwa gelautet habe: *δίδοτε μέτρον καλὸν πεπιεσμένον, καὶ σεσαλευμένον ὑπερεκχυννόμενον δώσουσιν εἰς τὸν κόλπον ὑμῶν*. Das allein paßt in den Zusammenhang, beseitigt die unverständliche Häufung der Attribute und erklärt sich auch

leicht aus Weglassung des gerade vorher schon einmal gestandenen *δίδοτε*. Das zog das Fortfallen des *καί* nach sich, das sich übrigens noch vor dem zweiten und dritten Attribute bei vielen Zeugen findet.

Statt des ganzen Abschnitts Luk. V. 37f. hat Matthäus nur die paar Worte: *μὴ κρίνετε, ἵνα μὴ κριθῆτε. ἐν ᾧ γὰρ κρίματι κρίνετε, κριθήσεθε, καὶ ἐν ᾧ μέτρῳ μετρεῖτε, μετρηθήσεται ὑμῖν.* Wellhausen urteilt: „Der Zusammenhang Matth. 7, 1—6 ist anders und straffer; die losere Aufreihung bei Lukas möchte aber dem Ursprünglichen näherkommen". Wellhausens Instinkt hat gewiß das Richtige getroffen; seine Beweisführung reicht aber nicht aus. Bei Lukas richtet sich die Rede an die Jünger Jesu im Gegensatz zu dem großen Volkshaufen, und so stellt sie Glück und reichen Ersatz denen in Aussicht, die der Mahnung zur Nächstenliebe folgen. Erst mit V. 39 richtet sich das Wort an andere Leute und schlägt den Ton der Strafrede an. Bei Matthäus ist infolge davon, daß bei ihm das zweigeteilte Publikum fortgefallen ist, das Wort vom Richten mit dem Gleichnis vom Splitter und Balken zusammengefaßt und dadurch aus dem Ton der Verheißung in den der Drohung übergegangen. Das allein ist der Grund, weshalb die Matthäus-Parallele zu Luk. V. 37. 38 soviel kürzer ist, daß dem drohenden *ἵνα μή* Matth. 7, 1 bei Luk. V. 37 ein *καὶ οὐ μή* parallel steht. Weder hat Lukas den Text des Matthäus zerstört, noch hat Matthäus die losere Anordnung bei Lukas straffer gestaltet, sondern Matthäus hat die ursprüngliche Anordnung der Rede unter dem Gesichtspunkte der zweifachen Zuhörerschaft verlassen; und somit sind alle die nachgewiesenen Differenzen Zeichen der Posteriorität des Matthäustextes.

Durch die bisherigen Untersuchungen ist festgelegt, daß das ganze sechste Kapitel des Matthäus der synoptischen Grundschrift nicht angehört, wie es denn zum Teil in der großen Einschaltung bei Lukas (11, 1—4; 12, 33. 34; 11, 34—36; 16, 13; 12, 22—31.) seine Parallelen hat.

§ 28. Schlechte Lehrer.

Luk. 6, 39—45; Matth. 7, 3—5; 16—21.

Ein Einschnitt in der Rede wird durch die Worte Luk. 6, 39: *εἶπεν δὲ καὶ παραβολὴν αὐτοῖς*, markiert. An wen sich Jesus mit der

so eingeleiteten Ausführung wendet, kann erst aus deren Inhalt erschlossen werden. Bei Matthäus gibt es diesen Einschnitt nicht. Ja, dort steht die παραβολή von dem blinden Blindenleiter überhaupt nicht. Sie findet sich Matth. 15, 14; und ebenso steht der auf die Parallele folgende V. 40 bei Matth. 10, 24f. Daß es diesen beiden Stellen an Parallelen in Markus fehlt, legt die Vermutung nahe, daß in dem hypothetischen Gegenstück der Feldpredigt bei ihm der Text ebenso gestaltet gewesen sei wie bei Lukas. Matthäus will offenbar das Wort vom Splitter und Balken V. 3—5 im unmittelbaren Zusammenhang mit dem vom Richten verstanden wissen. Ob das der Tendenz der Grundschrift entspricht, und ob Lukas diesen ursprünglichen Zusammenhang durch Einfügung von V. 39. 40 zerrissen hat, kann nur durch vorsichtige Untersuchung des Ganzen entschieden werden.

Daß sich das Bild von den blinden Blindenleitern auf schlechte Lehrer bezieht, ergibt sich nicht bloß aus dessen natürlicher Deutung und der Anwendung in V. 40, sondern auch aus der Parallele Matth. 15, 14, wo es sich auf die Pharisäer bezieht, und aus Röm. 2, 19ff., wo der die Heiden belehrende Jude als Leiter der Blinden und Licht derer, die in Finsternis sind, charakterisiert wird. In dieselbe Beleuchtung tritt die Ausführung V. 43—45, wo die Bilder vom guten und schlechten Baum, von den Disteln und Dornen, die nicht Feigen und Trauben tragen können, einmünden in das Wort: ἐκ γὰρ περισσεύματος καρδίας λαλεῖ τὸ στόμα αὐτοῦ. Die Früchte, von denen hier die Rede ist, sind also nicht gute Werke, sondern gute Worte. Dem entspricht auch die Parallele Matth. 7, 15—20, wo diese Worte auf die Pseudopropheten bezogen werden, und mehr noch 12, 33—37, wo es sich ebenfalls um die schlechten Lehrer handelt[1]; desgleichen Matth. 15, 13f., wo die Pharisäer, die blinden Blindenleiter, als eine nicht von Gott gepflanzte φυτεία die Aussicht eröffnet bekommen, daß sie ausgewurzelt werden sollen. Auch die Parallele zu dem Bilde von den Dornen und Disteln, die nicht Feigen und Trauben bringen, Jak. 3, 12, bezieht sich auf Sünden der Zunge. Damit ist gegeben, daß das Wort vom Splitter und Balken bei Lukas aus diesem Zu-

[1]) Vgl. besonders V. 34: πῶς δύνασθε ἀγαθὰ λαλεῖν πονηροὶ ὄντες; ἐκ γὰρ τοῦ περισσεύματος τῆς καρδίας τὸ στόμα λαλεῖ.

sammenhang einer Polemik gegen die schlechten Lehrer verstanden werden muß.

Bei Matthäus fehlt diese Voraussetzung nach vorn wie nach hinten, und darin liegt wohl der Hauptgrund dafür, daß man über diese merkwürdige Parabel nicht hat ins reine kommen können. Von dem Worte über das Richten Matth. 7, 1f. ausgehend, hat man in ihr eine Äußerung gesehen über solche, welche die geringen Fehler des Nächsten zu korrigieren nicht unterlassen, während sie die eignen großen nicht bemerken. Aber wie kommt man von diesem Gedanken zu dem grotesken Bilde, daß einer im Auge einen Balken hat, den er nicht sieht, während er den Splitter im Auge des andern bemerkt? Die Schwierigkeit liegt dabei nicht einmal in erster Linie darin, daß ein Balken im Auge sitzend garnicht vorgestellt werden kann, sondern daß es keinem möglich ist, einen in seinem Auge steckenden Balken zu sehen, da dadurch die Sehkraft überhaupt vernichtet ist.

Bei Lukas führt der Zusammenhang auf eine ganz andere Fassung des Bildes. Dort handelt es sich um die Tätigkeit solcher, die andern durch ihre Lehre Führer, Wegweiser werden wollen. Gegenübergestellt wird ein *κάρφος* = Halm, Reisig, und ein *δοκός* = Balken. Von beiden gilt, daß man sie fortschaffen, *ἐκβάλλειν*, solle, und zwar sei das bei dem Balken wichtiger als bei dem Halm. Statt dessen machen es die, an die sich die Rede richtet, umgekehrt. In den Streitreden Jesu gegen die Gesetzesmenschen wird ein solches Verhalten wiederholt erwähnt; vgl. Matth. 23, 23f.; Luk. 11, 42. Hält man das Bild von dem Blinden, der einen andern Blinden auf dem Wege leitet, fest, so würde man bei *κάρφος* und *δοκός* zunächst an ein *σκάνδαλον* denken, das den Wanderer auf seinem Wege hindert; vgl. Lev. 19, 14: *ἀπέναντι τυφλοῦ οὐ προσθήσεις σκάνδαλον*. Die Anwendung des *σκάνδαλον* auf geistiges Gebiet[1] im Neuen Testamente ist bekannt; vgl. Röm. 14, 13: *τὸ μὴ τιθέναι πρόσκομμα τῷ ἀδελφῷ ἢ σκάνδαλον*; Apoc. 2, 14: *ὃς ἐδίδασκεν τῷ Βαλὰκ βαλεῖν σκάνδαλον ἐνώπιον τῶν υἱῶν Ἰσραήλ*. Von hier aus gesehen würde man vermuten, daß dem synoptischen Bilde etwa folgendes Original zugrunde liege: Was siehst du den Halm

[1]) Im wirklichen Sinne vgl. Judith 5, 1: *καὶ ἔθηκαν ἐν τοῖς πεδίοις σκάνδαλα*.

vor deinem Bruder und den Balken vor dir siehst du nicht? Wie kannst du sagen zu deinem Bruder: Bruder, laß, ich will wegschaffen den Halm vor dir, während du selbst den Balken vor dir nicht siehest? usw. Ob man von hier aus zu dem Sinn des Originales hindurchdringen kann oder von der Annahme einer im Talmud besprochenen sprichwörtlichen Redewendung, die sich nicht auf den Span, bzw. Balken, im Auge, sondern zwischen den Augen bezieht, muß ich dahingestellt lassen. Jedenfalls handelt es sich bei Lukas nicht um unbarmherziges Richten, sondern um unerbetene Dienste, die der Betreffende zunächst sich selbst zu leisten Anlaß hätte. Dagegen wendet sich V. 43—46, wobei zu beachten ist, daß in V. 46 die Leute als gegenwärtig angeredet werden, während die Parallele Matth. 7, 15—23 eine allgemeine Lehre enthält. Dort fehlt die Parallele zu Lukas 45; sie findet sich 12, 34f. in der Beelzebulrede. Dort steht sie weder bei Lukas noch bei Markus: vielleicht ein Anzeichen davon, daß sie in dem hypothetischen Gegenstück zur Feldpredigt bei Markus gestanden hat.

§ 29. Gleichnisse vom Hausbau.

Luk. 6, 46—49; Matth. 7, 21—27.

Der Schluß der Rede wendet sich bei Lukas ausdrücklich an Jesu Zuhörer und zwar nicht an seine Jünger, sondern an die Masse des wundersüchtigen Volkes: *τί δέ με καλεῖτε· κύριε, κύριε, καὶ οὐ ποιεῖτε, ἃ λέγω;* Bei Matthäus bemerkt man hier gerade wie im Eingang bei den Seligpreisungen eine Umbildung der Anrede zu einer allgemeinen Wahrheit: *οὐ πᾶς ὁ λέγων μοι κύριε κύριε εἰσελεύσεται εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, ἀλλ' ὁ ποιῶν τὸ θέλημα τοῦ πατρός μου τοῦ ἐν τοῖς οὐρανοῖς.* Man sieht, daß er den Gedanken V. 16—20 hat weiterführen wollen; von da aus erklärt sich auch der bei Lukas fehlende V. 22 sowie V. 23, der in der großen Einschaltung des Lukas 13, 26—27 seine Parallele hat. Die lebendige Form der Anrede setzt sich auch bei Luk. V. 47 fort (*πᾶς ὁ ἐρχόμενος πρός με καὶ ἀκούων μου τῶν λόγων καὶ ποιῶν αὐτούς, ὑποδείξω ὑμῖν, τίνι ἐστὶν ὅμοιος*), wo das *ὁ ἐρχόμενος* noch besonders auf die V. 17 charakterisierte Situation hinweist. Von all diesem findet sich bei Matthäus nichts: *πᾶς οὖν*

ὅστις ἀκούει μου τοὺς λόγους τούτους καὶ ποιεῖ αὐτοὺς ὁμοιωθήσεται ἀνδρὶ φρονίμῳ.

Das nun folgende Doppelbild ist in den beiden Rezensionen verschieden gewendet. Lukas stellt einander gegenüber zwei Leute, die ein Haus bauen: der eine gräbt das Erdreich auf, bis er in der Tiefe auf den felsigen Untergrund kommt, auf den er das Fundament legen will; der andere setzt den Bau einfach auf die Erde ohne jedes Fundament. Bei Matthäus heißt es bloß, daß der eine das Haus auf den Felsen, der andere es auf den Sand gestellt habe. Hier wird also nur die verschiedene Qualität des Grundes betont, bei Lukas der Unterschied in dem Verhalten der Bauenden, von denen der eine es sich viel Mühe kosten läßt, während der andere sich die Sache so bequem wie möglich macht. Diesem Unterschied entspricht es, daß Matthäus die beiden Männer als φρόνιμος und μωρός bezeichnet, Lukas sie dagegen lediglich durch die Art ihres Handelns charakterisiert.

Zur Entscheidung darüber, wo man die älteste Gestalt der Überlieferung findet, bieten beide Evangelien denselben Maßstab: im Bilde soll gezeigt werden, wie es denen geht, die sich beim bloßen Hören begnügen, und denen, welche das Gehörte in die Tat umsetzen. Dazu paßt allein die lukanische Form des Gleichnisses; die des Matthäus von dem klugen und törichten Manne wäre am Platze, wo es sich um den Unterschied solcher handelte, die dem Worte Jesu und die dem der Pseudopropheten folgen. Es ist möglich, daß die Umgestaltung des Gleichnisses auf einer Nachwirkung des Abschnittes Matth. 7, 15 ff. beruht.

Die Verschiedenheit in der Beschreibung der Naturereignisse dadurch zu erklären, daß Lukas nicht geglaubt habe, Regenstürze und Sturmwinde könnten ein Haus umstürzen, und daß er deshalb ein Hochwasser eingesetzt habe, ist etwas zu billig. Oder weisen die ποταμοί etwa nicht auf Hochwasser hin? Tatsächlich hängt die Verschiedenheit der Schilderung ab von der Verschiedenheit der beiden Bilder. Hier handelt es sich um den Gegensatz eines Hauses, das einfach auf den Boden gestellt, und eines solchen, das in der Tiefe fundamentiert ist; jenes wird ohne weiteres fortgespült durch den Wasserstrom, dieses kann nicht umgerissen werden. Wenn nun Matthäus das Auftreten der Ströme begleitet sein läßt von Regen und

Sturm, was beides bei Lukas fehlt, so hängt das damit zusammen, daß dieser das Hochwasser nicht durch ein Unwetter veranlaßt sein läßt. Der Ausdruck Luk. V. 48: *πλημμύρης δὲ γενομένης προσέρηξεν ὁ ποταμὸς τῇ οἰκίᾳ ἐκείνῃ*, setzt voraus, daß das Haus am Meeresstrand gebaut worden ist, wohin übrigens auch *ἄμμος* Matth. 7, 26 weist, das immer vom Meeresstrande gebraucht wird; vgl. Röm. 9, 27; Hebr. 11, 12; Apoc. 12, 18; 20, 8. *πλημμύρα* ist die Flut des Meeres im Gegensatz zur *ἄμπωσις*, der Ebbe. Für den Gebrauch von *ποταμός* im Sinne von Meeresstrom genügt der Hinweis auf LXX. Ps. 23, 2: *αὐτὸς ἐπὶ θαλασσῶν ἐθεμελίωσεν αὐτήν* (sc. *οἰκουμένην*) *καὶ ἐπὶ ποταμῶν ἡτοίμασεν αὐτήν*. Bei der gewöhnlichen Art der Kritik hat Lukas hier den Text zusammengezogen, während er ihn beim Bau des Hauses weiter ausgeführt hat. Wichtiger als solche Erwägungen ist die Beobachtung, daß sich das Bild in seiner lukanischen Fassung an die Zuhörerschaft *ἀπὸ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος* (V. 17) richtet; es bestätigt, daß nach der synoptischen Grundschrift die Rede nicht auf einem Berge Galiläas, sondern in einer Ebene Judäas in der Nähe der Meeresküste gehalten worden ist.

Im übrigen macht der Schlußsatz bei Lukas: *καὶ ἐγένετο τὸ ῥῆγμα τῆς οἰκίας ἐκείνης μέγα*, den Eindruck, aus Matth. 7, 27 herübergenommen zu sein. Der vorhergehende Satz *καὶ εὐθὺς συνέπεσεν*, im Unterschied von dem *καὶ ἔπεσεν* bei Matthäus, schließt die Rede so wirkungsvoll ab, daß das Folgende nachschleppt.

§ 30. Erfolg der Feldpredigt und Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum und Jüngling zu Nain.

Luk. 7, 1—17; Matth. 7, 28. 29; 8, 5—13.

Von dem Erfolg der Bergpredigt berichtet Matth. 7, 28 f. *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, ἐξεπλήσσοντο οἱ ὄχλοι ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς αὐτῶν*. Daß diese Worte in der synoptischen Grundschrift hier nicht gestanden haben, ergibt sich aus Mark. 1, 22, wo die Synagogenpredigt Jesu in

Kapernaum so charakterisiert wird: καὶ ἐξεπλήσσοντο ἐπὶ τῇ διδαχῇ αὐτοῦ· ἦν γὰρ διδάσκων αὐτοὺς ὡς ἐξουσίαν ἔχων καὶ οὐχ ὡς οἱ γραμματεῖς. In der Parallele Luk. 4, 32 stehen dieselben Worte; nur daß statt des letzten Satzes zu lesen ist: ὅτι ἐν ἐξουσίᾳ ἦν ὁ λόγος αὐτοῦ, was S. 59 als älteste Textform erwiesen worden ist. Daß Matthäus die Charakteristik der Synagogenpredigt Jesu bei Markus der Bergpredigt angehängt hat, begreift sich leicht aus der Bedeutung, die er der an den Anfang seiner Erzählung von Jesu Auftreten gestellten großen Rede gegeben hat als einer Summa und Charakteristik seiner Lehre überhaupt. Aber das erklärt doch nicht, daß im Lukastext ein dem Eingang entsprechender Abschluß der Feldpredigt fehlt.

Man sollte erwarten, daß eine Rede, die mit der Apostelwahl eingeleitet und deren Publikum so wie in V. 17 geschildert wird, die mit so eindringenden Worten sich an die zwei Gruppen der Zuhörer wendet und nirgends, wie in der Bergpredigt, in den Ton allgemeiner Betrachtung verfällt, mit irgendeiner Bemerkung über ihre Wirkung abgeschlossen würde. Statt dessen schließt sich an die Schlußworte in 7, 1 die Bemerkung: ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ, εἰσῆλθεν εἰς Καφαρναούμ, in der sich keine Andeutung von irgendwelcher Wirkung der Rede findet.

Aber auch abgesehen davon gibt dieser Satz Anlaß zu Bedenken. Bisher war seit 4, 44 in der Grundschrift die Situation festgehalten, daß sich Jesus in Judäa befunden; noch die Einleitung zur Feldpredigt und deren Schlußgleichnisse bestätigen dieses. Nun wechselt mit einem Male der Schauplatz: wir befinden uns in derselben Umgebung, wie sie Matthäus bei der Bergpredigt bietet. Und dem kann man auch nicht dadurch ausweichen, daß man annimmt, der Ortsname sei erst von Lukas nach Matthäus eingefügt worden; ursprünglich habe vielleicht εἰς Καισαρίαν dagestanden, wo eine in manchen Zügen gerade mit der lukanischen Rezension des Hauptmanns von Kapernaum sich berührende Geschichte in Act. 10 spielt. Denn außer der Matthäusrezension weist auch die von Joh. 4, 46ff. nach Kapernaum hin.

Die Situation wird noch schwieriger, sofern auf diese galiläische Perikope eine zweite, die vom Jüngling zu Nain, folgt 7, 11—15.

Aber ebendiese scheint die Lösung des Rätsels zu bringen. Denn während das Wunder zu Kapernaum an dem bereits mit dem Tode ringenden Knechte (7, 2) in seiner Wirkung auf das Volk weiter garnicht behandelt wird, und auch später die Auferweckung der Tochter des Jairus wenigstens bei Lukas und Markus keine andere Schlußbemerkung erhält als die, daß Jesus angeordnet habe, über diesen Fall nicht zu sprechen, so erhalten wir am Ende der Erzählung vom Jüngling zu Nain Luk. 7, 16f. folgende Ausführung: *ἔλαβεν δὲ φόβος ἅπαντας καὶ ἐδόξαζον τὸν θεὸν λέγοντες, ὅτι προφήτης μέγας ἠγέρθη ἐν ἡμῖν, καὶ ὅτι ἐπεσκέψατο ὁ θεὸς τὸν λαὸν αὐτοῦ. καὶ ἐξῆλθεν ὁ λόγος οὗτος ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ περὶ αὐτοῦ καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ.* Dazu, daß die beiden vorhergehenden Perikopen in Kapernaum und Nain spielen, stimmt nicht, daß die Kunde von diesen Wundern in ganz Judäa und dem Umkreis sich verbreitet habe. Hier schwankt die Lesart nicht wie in 4, 44, alle Zeugen lesen *Ἰουδαίᾳ*. Ähnliche Wendungen über die Verbreitung der Kunde von Jesu Auftreten finden sich 4, 14. 37; dort handelt es sich um Galiläa, bzw. Kapernaum, und die entsprechende *περίχωρος*. An unsrer Stelle handelt es sich um ganz Judäa. Anstatt daraus den Schluß zu ziehen, die Geschichte vom Jüngling zu Nain sei ursprünglich eine Dublette zu der Auferweckung des Lazarus und gehöre deshalb nach Judäa, liegt es viel näher, hier den Bericht über die Wirkung der Feldpredigt zu sehen, der von seinem ursprünglichen Zusammenhange getrennt worden ist, da Lukas sich veranlaßt sah, zwei galiläische Perikopen einzuschieben, um den geographischen Zusammenhang ebenso unbekümmert wie bei der Einfügung von 5, 1—11. Es würde dann 7, 16 einfach als Nachsatz zu 7, 1: *ἐπειδὴ ἐπλήρωσεν πάντα τὰ ῥήματα αὐτοῦ εἰς τὰς ἀκοὰς τοῦ λαοῦ*, aufzufassen sein.

Daß 7, 16f., an der jetzigen Stelle durchaus entbehrlich, sich in jeder Beziehung vorzüglich zum Abschluß der Feldpredigt eignet und zugleich die Schwierigkeit des plötzlichen Auftretens zweier galiläischer Orte beseitigt, wird vollends erwiesen durch den Zusammenhang mit der folgenden Perikope von der Anfrage des Täufers bei Jesus. Bei dem jetzigen Zusammenhang versteht sich 7, 18 (*καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων*) von der Kunde, die man dem Täufer von Jesu Wunderzeichen gebracht

habe. Wenn jener daraufhin bei diesem anfragen läßt, ob er der Kommende sei, oder ob man eines andern warten müsse, so konnte Jesus darauf nicht mit dem bloßen Hinweis auf seine Wunderwerke antworten, sondern mußte irgendwie deutlich machen, wie er durch diese als Messias erwiesen würde. Ist nun davon nirgends die Rede, so ist anzunehmen, daß der Täufer nicht sowohl von Jesu Wundern, als von seinen Reden Kunde erhalten hat. So verhält es sich auch tatsächlich, wenn 7, 16f. im Anschluß an die Feldpredigt berichtet, wie man auf Grund seiner gewaltigen Worte Jesus als die Erscheinung eines großen Propheten gefeiert habe, durch den Gott sein Volk heimgesucht. Daß man in der Menge über Jesus nur als über einen großen Propheten redete, veranlaßte den Täufer, der ihn bei der Taufe als Messias bezeugt gesehen hatte, zu der Frage: „Bist du, der da kommen soll, oder sollen wir eines andern warten?"

Somit kann das Urteil nur dahin lauten, daß die beiden galiläischen Perikopen in der Grundschrift nicht gestanden haben. Es wird sich nun noch um die Beantwortung der Frage handeln, was Lukas veranlaßt habe, sie einzufügen. Die Antwort darauf wird die Untersuchung der Perikope von der Anfrage des Täufers bei Jesus geben.

§ 31. Die Anfrage des Täufers an Jesus.

Luk. 7, 18—23; Matth. 11, 2—6.

Wenn nach Matthäus 11, 2 Johannes der Täufer aus dem Gefängnis heraus seine Botschaft an Jesus schickt, so greift die Erzählung damit zurück auf Matth. 4, 12: *ἀκούσας δὲ ὅτι Ἰωάννης παρεδόθη, ἀνεχώρησεν εἰς τὴν Γαλιλαίαν*, und beweist dadurch, daß sie mit der Grundschrift nicht stimmt. Lukas hat der Gefangennahme des Täufers nur gedacht im Schluß des von ihm entworfenen Bildes von der Wirksamkeit des Johannes 3, 19f. Da er aber nachher 3, 21 weiter von der Wirksamkeit des Täufers berichtet, so kann keiner seiner Leser aus 7, 18f. (*ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων. καὶ προσκαλεσάμενος δύο τινὰς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ ὁ Ἰωάννης ἔπεμψεν πρὸς τὸν κύριον*) schließen, daß Johannes damals im Gefängnis gelegen habe, zumal der dort berichtete freie Verkehr mit den Seinen wenigstens

nicht zu den regelmäßigen Erscheinungen einer Gefangenschaft gehört. Der Hinweis auf des Paulus Gefangenschaft in Caesarea und Rom paßt nicht, da es sich dort um einen Gefangenen handelt, der sich keineswegs gegen die Staatsgewalt, bzw. deren Vertreter, gekehrt hatte, während Herodes Antipas dem Johannes gerade deshalb die Freiheit entzogen hatte, weil er gegen ihn und sein unsittliches Leben vorgegangen war. Aber wie es sich damit auch verhalte, der lukanische Bericht setzt offenbar voraus, daß Johannes noch in ungehinderter Tätigkeit gestanden habe. Und das wird vollends durch die nächste Perikope bestätigt.

Die beiden Rezensionen unsrer Perikope weichen ferner darin voneinander ab, daß die lukanische breit beschreibt, V. 20, wie die Boten des Täufers den Befehl ausgeführt hätten. Das Fehlen dieses Satzes bei Matthäus wird wohl nicht anders zu beurteilen sein als Verkürzungen ähnlicher Art in der Perikope von der Heilung des Paralytischen, des gergesenischen Besessenen, des blutflüssigen Weibes usw., wo Markus und Lukas miteinander die breitere Textform Matthäus gegenüber haben. Von größerer Wichtigkeit ist der bei Matthäus fehlende Satz Luk. 7, 21: *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ ἐθεράπευσεν πολλοὺς ἀπὸ νόσων καὶ μαστίγων καὶ πνευμάτων πονηρῶν καὶ τυφλοῖς πολλοῖς ἐχαρίσατο βλέπειν.* Auf diesen aber weist auch der Ausdruck in V. 22 zurück: *πορευθέντες ἀπαγγείλατε Ἰωάννει, ἃ εἴδετε καὶ ἠκούσατε.* Damit stehen nun in nur schlecht verhülltem Widerspruch die folgenden Worte: *ὅτι τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν, χωλοὶ περιπατοῦσιν, λεπροὶ καθαρίζονται, κωφοὶ ἀκούουσιν, νεκροὶ ἐγείρονται, πτωχοὶ εὐαγγελίζονται.* Nicht bloß, daß diese Aufzählung unmotiviert erscheint, nachdem gerade in V. 21 eine Aufzählung von Wundern vorangegangen war, auf welche die Aoriste *εἴδετε καὶ ἠκούσατε* zurückblicken, sondern die Aufzählungen beider Reihen decken sich auch nicht: weder von Jesu Predigt, noch von Totenerweckungen findet sich etwas in V. 21, und andererseits haben die Dämonenaustreibungen V. 21 keine Stelle in V. 22. Ich halte es für im höchsten Maße unwahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, dem eine Textform wie die des Matthäus vorlag, auf den Gedanken gekommen sein sollte, den Satz Luk. 7, 21 einzufügen und das *ἀκούετε καὶ βλέπετε* aus Matth. 11, 4 in *εἴδετε καὶ ἠκούσατε* zu verwandeln.

Von den Schwierigkeiten des Lukastextes ist der bei Matthäus nicht gedrückt. Der Katalog der Taten Jesu in V. 5 weist nicht zurück auf gerade eben von Jesus verrichtete Wunderwerke, sondern auf sein Wirken überhaupt. Und da bietet allerdings das, was bei Matthäus dieser Perikope vorausgegangen ist, für jeden Satz des Katalogs einen Beleg: 1. *τυφλοὶ ἀναβλέπουσιν*: 9, 27—31; 2. *χωλοὶ περιπατοῦσιν*: 9, 1—8; 3. *λεπροὶ καθαρίζονται*: 8, 1—4; 4. *κωφοὶ ἀκούουσιν* 9, 32—34; 5. *νεκροὶ ἐγείρονται*: 9, 18—26; 6. *πτωχοὶ εὐαγγελίζονται*: 5, 3ff. Dieser Katalog, vielleicht zunächst veranlaßt durch die Schilderung der messianischen Zeit in Jes. 35, 5ff., setzt die von Markus und Lukas abweichende Stoffordnung des Matthäus voraus. Die Erweckung der Tochter des Jairus steht bei Markus und Lukas an viel späterer Stelle, und von einem *κωφός* findet sich nur bei Matthäus vorher etwas berichtet. Da nun nachgewiesen ist, daß auch die Perikopen vom Hauptmann zu Kapernaum und vom Jüngling zu Nain Luk. 7, 1—15 erst in die synoptische Urschrift eingeschoben worden sind, so kann der Katalog der Taten Jesu Matth. 11, 5 nur als Sondereigentum des Matthäus betrachtet werden, das dann erst von letzter Hand dem lukanischen Text hinzugefügt worden ist und dort die berichtete Unstimmigkeit hervorgerufen hat.

Nun schließen sich aber die früher gemachten Bemerkungen über die letzte Redaktion des lukanischen Textes in 7, 1—17 ganz natürlich mit denen über 7, 18—23 zusammen. Die Einfügung jenes Katalogs, in dem von Totenerweckungen — natürlich nicht in bildlichem Sinne! — die Rede ist, brachte es mit sich, daß die Perikopen von dem sterbenden Sklaven und dem gestorbenen Sohne eingefügt wurden. Erst bei ihrer Ausschaltung wird man den Eingang der Geschichte 7, 18 im Unterschied von der Fassung in Matth. 11, 2 richtig würdigen.

Während bei Matthäus V. 2 (*ὁ δὲ Ἰωάννης ἀκούσας ἐν τῷ δεσμωτηρίῳ τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ*) die Geschichte selbständig ohne jede Anknüpfung an das Vorhergehende beginnt, schließt sie sich bei Lukas 7, 18 (*καὶ ἀπήγγειλαν Ἰωάννει οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ περὶ πάντων τούτων*) unmittelbar an das Vorhergehende an. Dieses hatte bereits durch den Ausdruck *ἐν ὅλῃ τῇ Ἰουδαίᾳ . . . καὶ πάσῃ τῇ περιχώρῳ*, auf das Folgende vorbereitet. 6, 17 war die Her-

kunft der bei Jesus zusammengeströmten Masse so bestimmt worden: *ἀπὸ πάσης τῆς Ἰουδαίας καὶ Ἱερουσαλὴμ καὶ τῆς παραλίου [καὶ] Τύρου καὶ Σιδῶνος*. 7, 17 fällt die Küstengegend und Jerusalem fort; statt dessen tritt *ἡ περίχωρος* ein. Darunter ist, da die Paralia gerade nicht genannt und auch Samaria nicht erwähnt wird, vor allem Peräa zu verstehen, also der östliche Teil der *περίχωρος τοῦ Ἰορδάνου*. Diese Gegend ist als der Schauplatz der Tätigkeit des Täufers bekannt; hier liegt auch Machaerus, wo er nach Josephus Ant. XVIII, 5, 2 schließlich von Herodes Antipas ins Gefängnis geworfen wurde.

In Peräa (nicht schon im Gefängnis) erreichte ihn die Kunde von Jesu gewaltigem Reden. So wird das *ἀπήγγειλαν* 7, 18 aufzufassen sein; dem entspricht das *ἀκούσας* in Matth. 11, 2. Die Exposition des Subjektes in Luk. 7, 18: *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, stammt offenbar erst aus der Feder des Lukas und hat den Fortgang der Erzählung verdorben: weshalb schickt nicht der Täufer ebendie Jünger zu Jesus, die ihm die Botschaft gebracht haben, sondern ruft zwei hinzu, die noch nicht einmal durch ein *ἄλλοι* von den vorigen unterschieden werden? Liest man V. 18: „und man meldete Johannes über alles dieses", so ist der Fortgang in V. 19 in Ordnung und der Ausdruck dem Matthäus gegenüber untadelig, während dieser sich durch die Wendung *τὰ ἔργα τοῦ Χριστοῦ* in jeder Hinsicht als den später Schreibenden kenntlich macht.

§ 32. Das Zeugnis über den Täufer.

Luk. 7, 24—35; Matth. 11, 7—19 (21, 31b. 32).

Nach dem Fortgehen der Johannesjünger nimmt Jesus die Gelegenheit, dem Volke die Bedeutung des Täufers deutlich zu machen. Er tut das so, daß er die Frage stellt, was die Leute veranlaßt habe, zu Johannes hinauszugehen, wobei offenbar die Voraussetzung die ist, daß er jetzt noch tätig ist im Sinne des aus Mal. 3, 1 herangezogenen Weissagungswortes (Matth. 11, 10; Luk. 7, 27.)

Zunächst laufen beide Rezensionen wesentlich parallel. Nachdem Jesus von Johannes ausgesagt hat, daß er mehr als ein Prophet sei, steigert sich das Urteil in der Fassung bei Matthäus

bis dahin: οὐκ ἐγήγερται ἐν γεννητοῖς γυναικῶν μείζων Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ V. 11; demgegenüber macht die lukanische Fassung: μείζων ἐν γεννητοῖς γυναικῶν προφήτης Ἰωάννου οὐδείς ἐστιν, den Eindruck einer Abschwächung dieses allerdings für die spätere dogmatische Auffassung anstößigen Wortes, die sich zudem mit dem vorhergegangenen Satze, daß Johannes mehr sei als ein Prophet, nicht reimt. Nun wird aber der bedenkliche Ausspruch auch bei Matthäus unschädlich gemacht durch den Zusatz: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστιν. Es liegt hier ein ähnlicher Fall vor wie in Joh. 3, wo die hohe Stellung, die dem Täufer neben Jesus gegeben wird (V. 11. 29), durch die daran sich anschließenden Reflexionen in V. 13. 31 vollständig wieder aufgehoben wird. Die auf Matth. 11, 11b folgenden Ausführungen in V. 12—15 führen den Gedanken weiter, daß Johannes nicht mehr in die βασιλεία τῶν οὐρανῶν gehöre, nicht denjenigen, daß der Täufer der Größte der Weibesgebornen sei. Erst mit V. 16 scheint in die alte Bahn wieder eingelenkt zu werden, wo den Leuten vorgeworfen wird, daß sie die in verschiedener Form bei dem Täufer und bei Jesus zutage getretene σοφία τοῦ θεοῦ nicht verstanden und geachtet hätten.

Von hier aus wird es nicht schwer sein, die Verschiedenheit der lukanischen Perikope von der des Matthäus in ihrer zweiten Hälfte richtig zu würdigen. Auf das Wort von Johannes als dem Größten der vom Weibe Gebornen folgt auch in Luk. 7, 28 das einschränkende Wort: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστιν. Was aber darauf ohne Parallele im Matthäustexte in V. 29 und 30 kommt, hat nichts mit diesem Gedanken zu tun: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἀκούσας καὶ οἱ τελῶναι ἐδικαίωσαν τὸν θεόν, βαπτισθέντες τὸ βάπτισμα Ἰωάννου· οἱ δὲ Φαρισαῖοι καὶ οἱ νομικοὶ τὴν βουλὴν τοῦ θεοῦ ἠθέτησαν εἰς ἑαυτούς, μὴ βαπτισθέντες ὑπ' αὐτοῦ. Johannes steht da als der von Gott gesandte Verkündiger seines Willens; das Volk und die Zöllner, die sich der Johannestaufe unterzogen, haben damit Gott Recht gegeben, während die Pharisäer und Gesetzesleute durch Entziehung von der Taufe Gottes Willen verachtet haben. Hieran schließt sich aufs engste der dem Lukas und Matthäus wieder gemeinsame Abschnitt V. 31—35: die Menschen dieser Sippschaft

(οἱ ἄνθρωποι τῆς γενεᾶς ταύτης), der Pharisäer und Gesetzeskundigen, haben sich wie der Einwirkung des Täufers, so der des Menschensohnes entzogen, haben jenen wegen seiner Askese für einen Dämonischen, diesen wegen seiner Freiheit in Essen und Trinken für einen Schlemmer erklärt und so dem von ihnen verachteten Volk und den Zöllnern es überlassen, als die Kinder der göttlichen Weisheit dazustehen, die sie in ihrer Erscheinung in Johannes und Jesus gerechtfertigt haben. Der enge Zusammenhang von V. 29f. mit V. 31—35 bedarf keines weiteren Nachweises.

In diesem Zusammenhange erkennt man nun aber die Worte V. 28b: ὁ δὲ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τοῦ θεοῦ μείζων αὐτοῦ ἐστίν, so offenbar als Fremdkörper, daß gar keine andere Wahl übrig bleibt, als anzuerkennen, daß hier ein lukanischer Zusatz aus Matthäus, bzw. aus dem vollständigen Markus, vorliegt, vorbereitet durch die Hinzufügung des προφήτης in dem vorhergegangenen Satze. Durch Ausscheidung beider wird die lukanische Perikope in sich, wie in ihrem Verhältnis zu der des Matthäus ganz klar. Den von diesem eingeführten Gedanken, daß Johannes trotz aller Größe im Christentum nur klein sei, sucht er zu sichern durch Verwendung eines Ausspruchs Jesu, über dessen Sinn man nicht leicht ins Reine kommen kann.

Er findet sich außer an unserer Stelle auch bei Luk. 16, 16. In einem größeren an sich klaren Zusammenhange stehend kann dort seine Bedeutung leichter herausgestellt werden: Die geldgierigen Pharisäer verhöhnen Jesu Worte über den Mammonsdienst. Er charakterisiert sie daraufhin als solche, die sich selbst rechtfertigen, aber von Gott darin nicht bestätigt werden, ὅτι τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ. Und nun folgen in V. 16 die rätselhaften Worte: ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου. Ein Verb fehlt. Man pflegt zu ergänzen ἦσαν: „Das Gesetz und die Propheten gingen (bzw. hatten Geltung) bis auf Johannes". Aber was soll eine solche religionsgeschichtliche Notiz in diesem Zusammenhange, der ihr zudem schnurstracks widerspricht? Denn in V. 17 (εὐκοπώτερον δέ ἐστιν τὸν οὐρανὸν καὶ τὴν γῆν παρελθεῖν ἢ τοῦ νόμου μίαν κεραίαν πεσεῖν) wird die ewige Dauer des Gesetzes in schärfster Weise hervorgehoben und in V. 29. 31 (ἔχουσι Μωϋσέα καὶ τοὺς προφήτας· ἀκουσά-

τωσαν αὐτῶν) wird ausgesagt, daß es für den Eingang in die Seligkeit kein anderes Mittel gebe als Gehorsam gegen Moses und die Propheten. Auch Matthäus 11, 13 hat ein anderes Verb gelesen oder ergänzt: πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν. Vom Prophezeien des Gesetzes und der Propheten bis auf Johannes kann nun allerdings in dem lukanischen Zusammenhange erst recht nicht die Rede sein, sondern nur von deren sittlichen Forderungen. Nach dem Satze τὸ ἐν ἀνθρώποις ὑψηλὸν βδέλυγμα ἐνώπιον τοῦ θεοῦ, kann der Hinweis auf Moses und die Propheten doch wohl nur so gemeint sein, daß sie Zeugen für jenen Satz sind. Es knüpft der Gedanke also an Micha 6, 8 an: „Er hat dir gesagt, o Mensch, was frommt. Und was fordert Jahwe von dir, als Recht zu tun, sich der Liebe zu befleißigen und demütig zu wandeln vor deinem Gott?" Hier wird also der Gegensatz vom Hochmut als eine Forderung des Gesetzes und der Propheten hingestellt; und daß Johannes in diese Reihe tritt, rechtfertigt sich durch einen Blick auf Luk. 3, 7ff. Der Text in Luk. 16, 15f. ist vermutlich defekt; aber was sein Sinn sei, läßt sich, wenn man eine voreilige Beeinflussung durch die Matthäusparallele fernhält, doch nicht wohl verkennen.

Wenn es nun Luk. 16, 16 weiter heißt: ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται, so ist zunächst klar, daß mit ἀπὸ τότε hingewiesen wird auf den Zeitpunkt des Auftretens des Täufers mit seiner Predigt von der Nähe des Himmelreichs. Diese Predigt ist wesentlich Bußpredigt, und von da aus versteht sich ganz einfach der soviel gedeutete Ausdruck καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται: „und jeder (der hineinkommt) zwingt sich hinein". Die Vorstellung ist also die, daß man nur mit Mühe, mit Anwendung seiner Kräfte hineinkommt. Die völlige Erklärung bietet Luk. 13, 23f.: εἶπεν δέ τις αὐτῷ· κύριε, εἰ ὀλίγοι οἱ σωζόμενοι; ὁ δὲ εἶπεν πρὸς αὐτούς· ἀγωνίζεσθε εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς θύρας, ὅτι πολλοί, λέγω ὑμῖν, ζητήσουσιν εἰσελθεῖν καὶ οὐκ ἰσχύσουσιν[1]. An diese Deutung von Luk. 16, 16 schließt sich ganz leicht der Hinweis darauf, daß von den Forderungen des Gesetzes nicht das Geringste nachgelassen wird.

---

[1]) Vgl. dazu Testam. Abr. ed. James; Recension B c. 9; p. 113, 17ff.

Aus diesem Gedankenkreise ist nun bei Matth. 11, 12—15 etwas merkwürdig anderes geworden. Der bei Lukas an zweiter Stelle stehende Satz wird der erste bei Matthäus:

Luk.	Matth.
ἀπὸ τότε ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ εὐαγγελίζεται καὶ πᾶς εἰς αὐτὴν βιάζεται.	ἀπὸ δὲ τῶν ἡμερῶν Ἰωάννου τοῦ βαπτιστοῦ ἕως ἄρτι ἡ βασιλεία τῶν οὐρανῶν βιάζεται, καὶ βιασταὶ ἁρπάζουσιν αὐτήν.

und der erste wird der zweite:

Luk.	Matth.
ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται μέχρι Ἰωάννου.	πάντες γὰρ οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος ἕως Ἰωάννου ἐπροφήτευσαν.

So ist der Gedanke entstanden, daß von den Tagen des Täufers an das Himmelreich in Besitz genommen werde, während die Propheten und das Gesetz bis zu Johannes nur vom Himmelreich prophezeien. Damit ist dann allerdings der Satz: ὁ μικρότερος ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν μείζων αὐτοῦ ἐστίν, begründet. Daß die ursprüngliche Form des Wortes bei Lukas vorliegt, ergibt sich schon daraus, daß allein der dortige Zusammenhang die Wahl des βιάζεσθαι begreiflich macht. Auch die Wortstellung οἱ προφῆται καὶ ὁ νόμος, die wohl durch das Verb ἐπροφήτευσαν bedingt ist, kann gegenüber der lukanischen ὁ νόμος καὶ οἱ προφῆται nur als die spätere gelten. Somit kann Matth. 11, 12—15 nur als ein durch den Zusatz V. 11b veranlaßter Einschub angesehen werden, dessen ursprünglicher Zusammenhang in Luk. 16, 14ff. vorliegt. Bei der Gelegenheit hat nun aber Matthäus die für den Zusammenhang so wichtigen Verse Luk. 7, 29f. ausfallen lassen. Es ist das auffallend, da sie in der Rezension bei Matthäus sehr wohl vor V. 16 Platz gehabt hätten, und da doch Matth. 21, 31f. nur eine starke Umgestaltung dieses Gedankens bietet. Nun ist es aber doch gewiß kaum zufällig, daß in den bei Matthäus ausgefallenen Versen Luk. 7, 29f. von den Zöllnern und Sündern im Gegensatz zu den Pharisäern ausgesagt wird: ἐδικαίωσαν

εἰς ἑαυτούς, während dem von Matthäus aus Luk. 16 eingeschobenen Stücke unmittelbar (V. 15) das Wort Jesu an die Pharisäer vorausgeht: ὑμεῖς ἐστε οἱ δικαιοῦντες ἑαυτοὺς ἐνώπιον τῶν ἀνθρώπων. Dieses eigentümliche Zusammentreffen wird sich doch wohl am einfachsten so erklären, daß Matthäus in seiner Vorlage auch die Ausführung Luk. 7, 29f. las und sich dadurch auf die verwandte Stelle Luk. 16, 15ff. hingewiesen sah, in der er eine Bestätigung seines Zusatzes in V. 11b fand. So ist denn Matth. 11, 12—15 geradezu an Stelle von Luk. 7, 29f. getreten. Dadurch hat nun aber das Verständnis des den beiden Synoptikern gemeinsamen Abschnittes Matth. 11, 16—19; Luk. 7, 31—35 bei Matthäus wesentlich gelitten. Zunächst fehlt für den Sinn der Worte Matth. 11, 16: τίνι δὲ ὁμοιώσω τὴν γενεὰν ταύτην, die bei Lukas vorliegende Voraussetzung. Die γενεά ist eben die nur bei Lukas genannte Sippschaft der Φαρισαῖοι und νομικοί. Bei Matthäus muß man an das ganze Judenvolk denken, und doch wird dort (V. 12) von denjenigen gesprochen, die sich des Himmelreiches bemächtigen. Damit, daß bei Matthäus der Gegensatz der ungläubigen Pharisäer zu den bußfertigen Zöllnern und Leuten des Volkes fortgefallen ist, ist nun auch die Wendung Luk. 7, 35: ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν τέκνων αὐτῆς πάντων, unverständlich geworden. Nach Lukas sind alle die Kinder der Weisheit die Zöllner und das Volk, sowohl diejenigen, die sich bei Johannes der Bußtaufe und seiner ernsten Lebenshaltung unterzogen haben, als auch die, welche sich Jesu dem Freunde der Sünder und seiner fröhlicheren Haltung zuwandten (Jesus läßt beiden ihr Recht; vgl. Luk. 5, 33—39). Bei Matthäus sind diese Leute überhaupt vorher nicht genannt worden; so wird denn der Gedanke umgeprägt in ἐδικαιώθη ἡ σοφία ἀπὸ τῶν ἔργων αὐτῆς. Diese ἔργα sind natürlich die von Johannes und Jesus gewirkten. Aber eine Rechtfertigung der beiden Männer durch ihre Werke ist doch nur denen gegenüber möglich, die auf einem andern Standpunkt als jene verurteilte γενεά stehen und deshalb einer Rechtfertigung kaum bedürfen. Anders ist es, wenn den Pharisäern und Gesetzeskundigen das Volk und die Zöllner als die Kinder der Weisheit (Sir. 4, 12: ἡ σοφία υἱοὺς ἑαυτῇ ἀνύψωσεν) gegenübertreten und die von jenen Geschmähten rechtfertigen.

Somit wird auch bezüglich der zweiten Johannesperikope die Überlieferung des Lukas in allen Hauptpunkten vor der des Matthäus den Vorzug verdienen. Abhängig von ihr ist sie nur in den Zügen, durch die Jesu Wort von der Einzigartigkeit des Täufers eingeschränkt wird.

Nur in einem Punkte scheint Lukas dem Paralleltexte unterlegen zu sein. In V. 33f. werden die Hörer Jesu angeredet (λέγετε) als diejenigen, welche die tadelnswerte Stellung zu Jesus und zum Täufer eingenommen haben. Aber nach V. 29f. sind darunter nicht das Volk, sondern die Pharisäer und Gesetzesmenschen zu verstehen, von denen Jesus doch, im Unterschied von seinen Zuhörern (vgl. V. 24—28), in der dritten Person gesprochen hat (vgl. V. 29—32). So sollte man statt λέγετε erwarten λέγουσιν, wie es sich bei Matthäus findet. Vielleicht erklärt sich die zweite Person des Plural aus gedankenloser Weiterführung der Anrede in dem Bilde V. 32 zu der Anwendung in V. 33f.

§ 33. Die Perikope von der großen Sünderin und die Apologie wegen Dämonenaustreibung.

Luk. 7, 36—50 (11, 14—26); Mark. 3, 21ff.—30;
Matth. 9, 32—34; 12, 22—45.

Bei Lukas folgt auf Jesu Rede über den Täufer die Perikope von der großen Sünderin. Die beiden andern Synoptiker berichten diese Geschichte nicht. Statt dessen haben sie die bei Lukas fehlende mannigfach verwandte von der Salbung in Bethanien Mark. 14, 3—9; Matth. 26, 6—13. Es ist nicht wahrscheinlich, daß eine dieser Perikopen in der synoptischen Grundschrift gestanden hat, da bei keiner derselben durchsichtig gemacht werden kann, weshalb der später Schreibende sie ausgelassen haben sollte. Daß die von der Salbung in Bethanien den Zusammenhang der Geschichte unterbricht, wird seiner Zeit erwiesen werden. Bei der von der großen Sünderin läßt sich das nicht in gleichem Maße nachweisen. Ein gewisser Zusammenhang mit der Rede Jesu über den Täufer ist vorhanden, sofern sie Jesus als den φίλος ἁμαρτωλῶν hinstellt. Aber die Verbindung beruht doch nur auf einem nebensächlichen Zuge: weder der Unterschied Jesu vom Täufer, noch die Recht-

fertigung seines Verhaltens durch die τέκνα σοφίας wird durch die Perikope illustriert. Dazu kommt, daß diese in einer Stadt spielt (V. 36f.), während die Rede Jesu in die 6, 17 geschilderte Situation fällt. Die Stadt aber scheint nach dem, was S. 61f. über 4, 38 ausgeführt worden ist, Kapernaum gewesen zu sein. So erheben sich hier dieselben Bedenken wie beim Hauptmann von Kapernaum. Es verhält sich also mit den drei Salbungsberichten ganz ähnlich wie mit den drei Apostelberufungen Mark. 1, 16—20; Matth. 4, 18—22; Luk. 5, 1—11, oder den zwei Erzählungen vom Ende des Judas in Matth. 27, 2—5 und Act. 1, 17—19.

Jesu Apologie wegen seiner Dämonenaustreibung findet sich bei Lukas in voller Ausdehnung in der großen Redeneinschaltung, wodurch schon an sich der Beweis geführt wird, daß sie sowenig in die synoptische Grundschrift gehört, wie die entsprechenden Partien der Bergpredigt. Daß Lukas die Perikope in der synoptischen Grundschrift gestrichen habe, weil er sie in der Redequelle bringen wollte, beruht auf der merkwürdigen, kritiklos immer wieder angebrachten Ansicht, daß es dem Lukas nähergelegen haben müsse, die Schrift zu verändern, die er zur Grundlage seiner Darstellung gewählt, als die Einschaltungen, durch die er die Grundschrift ergänzen wollte. Wer sich in diese wunderliche Theorie nicht zu finden vermag, wird urteilen, daß die Apologie kein ursprüngliches Stück der synoptischen Grundschrift gewesen ist. Was den Anlaß zu dieser Einschaltung gegeben hat, läßt sich mit voller Sicherheit nicht bestimmen, da bei Markus wie ihr Eingang so die vorhergehenden Perikopen ausgefallen sind, bei Matthäus aber die Reihenfolge des Markus, bzw. der Grundschrift, verlassen ist. Nimmt man an, daß bei Markus die Perikopen gestanden haben, die aus Lukas als der Grundschrift angehörig nachgewiesen worden sind, so würde die Apologie Jesu gegen den Vorwurf der Schriftgelehrten, daß er den Beelzebul (V. 22), einen unreinen Geist (V. 30), habe, sich angeschlossen haben an den gleichen Vorwurf, den dieselben Leute gegen Johannes den Täufer erhoben haben; vgl. Matth. 11, 18; Luk. 7, 33.

Kap. 7. Jesu Tätigkeit im Norden.

Lukas	Markus	Matthäus
Jesus auf der Reise und seine Dienerinnen 8, 1—3		[9, 35]
	Jesu Familie 3, 31—35	desgl. 12, 46—50
Gleichnis vom verschiedenen Acker 8, 4—8	desgl. 4, 1—9	desgl. 13, 1—9
Sinn und Zweck der Gleichnisrede 8, 9. 10	desgl. 4, 10—12	desgl. 13, 10—15
[10, 23. 24]		Selige Augenzeugen 13, 16. 17
Deutung des Gleichnisses vom Acker 8, 11—15	desgl. 4, 13—20	desgl. 13, 18—23
Aufmunterung zum Verständnis 8, 16—18	desgl. 4, 21—25	
	Gleichnis von der wachsenden Saat 4, 26—29	Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen 13, 24—30
[13, 18. 19]	Gleichnis vom Senfkorn 4, 30—32	desgl. 13, 31. 32
[13, 20. 21]		Gleichnis vom Sauerteig 13, 33
	Methode der Gleichnisrede 4, 33. 34	desgl. 13, 34. 35
		Deutung des Gleichnisses vom Unkraut 13, 36—43
		Gleichnis vom Schatz im Acker 13, 44
		Gleichnis von der Perle 13, 45. 46
		Gleichnis vom Netz 13, 47—50
		Abschluß der Gleichnisreden 13, 51. 52
Jesu Familie 8, 19—21		
Seesturm 8, 22—25	desgl. 4, 35—41	desgl. 8, 18. 23—27
Der gergesenische Besessene 8, 26—39	desgl. 5, 1—20	desgl. 8, 28—34
Jairs Tochter und blutflüssiges Weib 8, 40—56	desgl. 5, 21—43	desgl. 9, 18—26
[4, 23. 25—30]	Verwerfung Jesu in Nazaret 6, 1—6^{a}	desgl. 13, 53—58
Aussendung der Apostel 9, 1—6	desgl. 6, 6^{b}—13	desgl. 9, 35. 10, 1. 9—11. 14

§ 34. Jesus auf der Reise und seine Dienerinnen.

Luk. 8, 1—3 (Matth. 9, 35).

Mit dem 8. Kapitel beginnt bei Lukas ein neuer Abschnitt der Geschichte Jesu, der durch V. 1—3 sichtbar und ausdrücklich eingeleitet wird. Von Jesus, der im vorigen Abschnitt wesentlich an derselben Stelle predigend und heilend gezeigt worden ist, während von allen Seiten zu ihm die Leute hinströmen, heißt es für die Folgezeit: *καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*. Von den zwölf Aposteln, die er zu Beginn des vorigen Abschnittes ausgewählt und von denen umgeben (6, 17) er an jenem Orte in Judäa gewirkt hatte, wird 8, 1 berichtet, daß sie ihn auf seinen Missionsreisen begleitet hätten. Eine genauere Ortsangabe findet sich nicht. Aber es scheint die Ansicht des Schriftstellers zu sein, daß Jesus, nachdem er die Leute von Judäa und der Meeresküste um sich versammelt gehabt hatte, nun wieder in den Norden gezogen sei. Dafür spricht nicht nur, daß wir uns von 8, 22 an ausdrücklich am Ufer des galiläischen Sees befinden, sondern daß von den Namen der Frauen, die Jesu und den Aposteln mit ihrem Besitze dienend zur Seite standen, zwei ausdrücklich auf Galiläa verweisen, Maria aus Magdala und Johanna, das Weib des Chuza, eines Verwalters des Herodes Antipas.

Das Stück 8, 1—3 fehlt bei den beiden ersten Synoptikern. Ein Einschnitt in der Geschichte wird bei Markus überhaupt nicht markiert; bei ihm schließt sich eng an die Apologie Jesu wegen der Dämonenaustreibung der Abschnitt von der Familie Jesu, der bei Lukas erst hinter dem Gleichnis vom verschiedenen Acker steht. Von der Beurteilung dieser Anordnung wird es endgültig abhängen, ob das Fehlen jenes Einschnittes im Verlauf der Geschichte der Grundschrift angehört oder nicht. Soviel ist gewiß, daß Luk. 8, 1—3 auf das engste mit der folgenden Perikope zusammenhängt. Außerdem scheint es, daß Markus selbst auf den hier ausgefallenen Abschnitt hinweist. Von den Weibern, die bei Jesu Kreuzigung erscheinen, heißt es Mark. 15, 41: *αἳ ὅτε ἦν ἐν τῇ Γαλιλαίᾳ ἠκολούθουν αὐτῷ καὶ διηκόνουν αὐτῷ, καὶ ἄλλαι πολλαὶ αἱ συναναβᾶσαι αὐτῷ εἰς Ἱεροσόλυμα.* Daraus macht Matth. 27, 55:

αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ, also ein Dienen während der Reise von Galiläa nach Jerusalem. Nun ist aber offenbar, daß Mark. 15, 41 einen Bericht voraussetzt wie den von Luk. 8, 1—3, wo von den Weibern berichtet wird, daß sie Jesus begleitet und ihm gedient hätten auf seiner Evangelisationsreise durch Stadt und Dorf. Man erkennt an, daß Luk. 8, 1—3 an passender Stelle stehe, und daß bei Markus dieser Bericht erst am Ende „nachgetragen" sei. Trotzdem behauptet man ohne jeden Grund, Lukas habe ihn verschoben. Daß der Verfasser des Markusevangeliums Luk. 8, 1 gekannt hat, ergibt sich auch aus Mark. 3, 14f.: καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια. Daß diese Worte erst von letzter Hand der Grundschrift zugefügt worden sind, ist S. 119f. erwiesen worden. Ebenso deutlich ist, daß deren zweite Hälfte auf das hinweist, was Luk. 9, 1f. von der Aussendung der Zwölfe berichtet ist: ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια.... καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Dann wird doch wohl der Satz ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ auf den einzigen Bericht davon gehen, daß Jesus die Zwölfe bei seiner Evangelisationstätigkeit um sich gehabt habe, also auf Luk. 8, 1. Die Zugehörigkeit von Luk. 8, 1—3 zur synoptischen Grundschrift ergibt sich aber auch aus Matthäus. Daß das Stück von diesem benutzt worden ist in der Einleitung zur Wahl und Aussendung der 12 Apostel 9, 35, zeigt der Vergleich:

Luk.	Matth.
καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ ... τεθεραπευόμεναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν.	καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.

Durch die Wendung οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ hat sich Matthäus bestimmen lassen, obige Stelle, kombiniert mit Mark. 6, 34 und Luk. 10, 2, zur Einleitung der Aussendung der Zwölfe zu benutzen. Damit

war gegeben, daß der Hinweis auf die Weiber fortfiel. Da nun Matthäus nie direkt von Lukas abhängig ist, so ist hiermit erwiesen, daß die Perikope Luk. 8, 1—3 in der Lücke bei Markus gestanden haben wird, also Mark. 15, 40. 41 einen Rückweis auf das enthält, was wirklich in seiner Schrift gestanden hat.

§ 35. Die Anordnung der Parabelreden.

Luk. 8, 4—21; Mark. 3, 31—4, 34; Matth. 12, 46—13, 52.

Der nächste Abschnitt umfaßt Parabelreden Jesu mit deren Erläuterung. Die Perikope von Jesu Familie schließt ihn bei Lukas ab und leitet ihn bei Markus und Matthäus ein. Zur Herausstellung der Gestalt der Grundschrift wird es gut sein, den Abschnitt im ganzen einer Vergleichung der drei Rezensionen miteinander zu unterwerfen und erst dann in die Prüfung der Einzelheiten einzutreten.

Der erste Eindruck, den man aus einer allgemeinen Vergleichung erhält, ist der, daß Matthäus den größten, Lukas den geringsten Umfang hat und Markus in der Mitte steht. Was die Zahl der Gleichnisse betrifft, so bietet Matthäus 7, Markus 3, Lukas nur 1. Nach der herrschenden Ansicht von Markus als der synoptischen Grundschrift, die von Matthäus und Lukas je in ihrer Weise bearbeitet worden sei, würde das vom ersten und dritten Evangelisten in gerade entgegengesetzter Weise geschehen sein: Matthäus hätte die Grundschrift erweitert, Lukas hätte sie gekürzt. Diese Annahme ist undurchführbar.

Zwischen Matthäus und Markus scheint es sich allerdings so zu verhalten. Der bei Markus fehlende Abschnitt: „Selige Augenzeugen", Matth. 13, 16f., stellt das Geschick der Jünger, die berufen sind, das in Jesus geoffenbarte Geheimnis zu sehen, in wirkungsvollen Gegensatz zu dem des Volkes, dem die Geheimnisse des Reiches Gottes durch Parabeln verhüllt werden. Diesen Gegensatz zu streichen, hatte Markus keinen Anlaß, da er ja in V. 10—12 ebenso wie Matthäus Volk und Jünger einander gegenüberstellt. Da sich nun die Seligpreisung der Jünger auch bei Lukas findet, aber an anderer Stelle, 10, 23f. im Zusammenhang des von ihm zwischen 9, 56 und 18, 15 eingeschalteten Quellenstücks, so ist nicht zu zweifeln, daß sie von dem Verfasser des ersten

αἵτινες ἠκολούθησαν τῷ Ἰησοῦ ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας διακονοῦσαι αὐτῷ, also ein Dienen während der Reise von Galiläa nach Jerusalem. Nun ist aber offenbar, daß Mark. 15, 41 einen Bericht voraussetzt wie den von Luk. 8, 1—3, wo von den Weibern berichtet wird, daß sie Jesus begleitet und ihm gedient hätten auf seiner Evangelisationsreise durch Stadt und Dorf. Man erkennt an, daß Luk. 8, 1—3 an passender Stelle stehe, und daß bei Markus dieser Bericht erst am Ende „nachgetragen" sei. Trotzdem behauptet man ohne jeden Grund, Lukas habe ihn verschoben. Daß der Verfasser des Markusevangeliums Luk. 8, 1 gekannt hat, ergibt sich auch aus Mark. 3, 14f.: *καὶ ἐποίησεν δώδεκα, ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ, καὶ ἵνα ἀποστέλλῃ αὐτοὺς κηρύσσειν καὶ ἔχειν ἐξουσίαν ἐκβάλλειν τὰ δαιμόνια.* Daß diese Worte erst von letzter Hand der Grundschrift zugefügt worden sind, ist S. 119f. erwiesen worden. Ebenso deutlich ist, daß deren zweite Hälfte auf das hinweist, was Luk. 9, 1f. von der Aussendung der Zwölfe berichtet ist: *ἔδωκεν αὐτοῖς δύναμιν καὶ ἐξουσίαν ἐπὶ πάντα τὰ δαιμόνια.... καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ.* Dann wird doch wohl der Satz *ἵνα ὦσιν μετ' αὐτοῦ* auf den einzigen Bericht davon gehen, daß Jesus die Zwölfe bei seiner Evangelisationstätigkeit um sich gehabt habe, also auf Luk. 8, 1. Die Zugehörigkeit von Luk. 8, 1—3 zur synoptischen Grundschrift ergibt sich aber auch aus Matthäus. Daß das Stück von diesem benutzt worden ist in der Einleitung zur Wahl und Aussendung der 12 Apostel 9, 35, zeigt der Vergleich:

Luk.	Matth.
καὶ ἐγένετο ἐν τῷ καθεξῆς καὶ αὐτὸς διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. καὶ οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ ... τεθεραπευόμεναι ἀπὸ πνευμάτων πονηρῶν καὶ ἀσθενειῶν.	*καὶ περιῆγεν ὁ Ἰησοῦς τὰς πόλεις πάσας καὶ τὰς κώμας, διδάσκων ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν καὶ κηρύσσων τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας καὶ θεραπεύων πᾶσαν νόσον καὶ πᾶσαν μαλακίαν.*

Durch die Wendung *οἱ δώδεκα σὺν αὐτῷ* hat sich Matthäus bestimmen lassen, obige Stelle, kombiniert mit Mark. 6, 34 und Luk. 10, 2, zur Einleitung der Aussendung der Zwölfe zu benutzen. Damit

war gegeben, daß der Hinweis auf die Weiber fortfiel. Da nun Matthäus nie direkt von Lukas abhängig ist, so ist hiermit erwiesen, daß die Perikope Luk. 8, 1—3 in der Lücke bei Markus gestanden haben wird, also Mark. 15, 40. 41 einen Rückweis auf das enthält, was wirklich in seiner Schrift gestanden hat.

§ 35. Die Anordnung der Parabelreden.

Luk. 8, 4—21; Mark. 3, 31—4, 34; Matth. 12, 46—13, 52.

Der nächste Abschnitt umfaßt Parabelreden Jesu mit deren Erläuterung. Die Perikope von Jesu Familie schließt ihn bei Lukas ab und leitet ihn bei Markus und Matthäus ein. Zur Herausstellung der Gestalt der Grundschrift wird es gut sein, den Abschnitt im ganzen einer Vergleichung der drei Rezensionen miteinander zu unterwerfen und erst dann in die Prüfung der Einzelheiten einzutreten.

Der erste Eindruck, den man aus einer allgemeinen Vergleichung erhält, ist der, daß Matthäus den größten, Lukas den geringsten Umfang hat und Markus in der Mitte steht. Was die Zahl der Gleichnisse betrifft, so bietet Matthäus 7, Markus 3, Lukas nur 1. Nach der herrschenden Ansicht von Markus als der synoptischen Grundschrift, die von Matthäus und Lukas je in ihrer Weise bearbeitet worden sei, würde das vom ersten und dritten Evangelisten in gerade entgegengesetzter Weise geschehen sein: Matthäus hätte die Grundschrift erweitert, Lukas hätte sie gekürzt. Diese Annahme ist undurchführbar.

Zwischen Matthäus und Markus scheint es sich allerdings so zu verhalten. Der bei Markus fehlende Abschnitt: „Selige Augenzeugen", Matth. 13, 16f., stellt das Geschick der Jünger, die berufen sind, das in Jesus geoffenbarte Geheimnis zu sehen, in wirkungsvollen Gegensatz zu dem des Volkes, dem die Geheimnisse des Reiches Gottes durch Parabeln verhüllt werden. Diesen Gegensatz zu streichen, hatte Markus keinen Anlaß, da er ja in V. 10—12 ebenso wie Matthäus Volk und Jünger einander gegenüberstellt. Da sich nun die Seligpreisung der Jünger auch bei Lukas findet, aber an anderer Stelle, 10, 23f. im Zusammenhang des von ihm zwischen 9, 56 und 18, 15 eingeschalteten Quellenstücks, so ist nicht zu zweifeln, daß sie von dem Verfasser des ersten

Evangeliums in einen Zusammenhang eingeschaltet worden ist, wo sie ursprünglich nicht stand.

Das gleiche gilt von der Sauerteigparabel Matth. 13, 33, die bei Markus fehlt, bei Lukas dagegen in der großen Einschaltung 13, 20f. steht. Weshalb sie von Matthäus hinter der Senfkornparabel eingefügt worden ist, erkennt man aus Luk. 13, 18—21, wo diese beiden Parabeln beieinander stehen. Wenn nun in Matth. 13, 44—50 noch drei andere Parabeln erscheinen, der Schatz im Acker, die Perle, das Fischnetz, die sich weder bei Markus noch bei Lukas finden, und wenn sie sich mit den vier vorhergehenden zu der bedeutsamen Siebenzahl zusammenschließen, so ist doch wohl nicht zu zweifeln, daß hier Matthäus den Markus erweitert, aber dadurch auch den gleichen Charakter der von diesem dargebotenen Parabeln vom Gebiet des Ackerbaues gestört hat.

Zu dem gleichen Resultate führt die Beobachtung, daß sich an der Stelle des zweiten Gleichnisses von der wachsenden Saat, Mark. 4, 26—29, bei Matth. 13, 24—30 das vom Unkraut unter dem Weizen befindet. Wenn in der Grundschrift dieses Gleichnis gestanden hätte, so wäre nicht zu verstehen, daß sich daran nicht unmittelbar, wie bei dem Gleichnis vom verschiedenartigen Acker, die Ausdeutung desselben angeschlossen hätte. Jetzt steht diese hinter dem Stück über die Methode der Gleichnisrede Matth. 13, 34f., das bei Mark. 4, 33f. die ganze Gleichnisperikope abschließt. Diese Trennung dessen, was eng zusammengehört, erklärt sich daraus, daß Matthäus seine Vorlage nicht zerstören wollte. So ließ er neben dem zweiten Gleichnis dasjenige stehen, das bei Markus darauf folgt, sodann dasjenige, das in der Redequelle (vgl. Luk. 13, 18—21) mit diesem verbunden war, und endlich den Abschluß der Markusperikope. Erst dann kam die Erklärung des Gleichnisses vom Unkraut, die doppelt überraschend wirkt, da nur dieses Gleichnis und nicht auch die beiden darauffolgenden vom Senfkorn und Sauerteig ausgedeutet werden, und da sich die drei weiteren Gleichnisse vom Schatz, von der Perle und vom Fischnetz anschließen, die natürlicher unmittelbar auf das vierte vom Sauerteige gefolgt wären. Diese ganze irrationale Anordnung erklärt sich nur als weitere Bearbeitung und Ausführung des Markustextes. Bestätigt wird das noch dadurch, daß ein be-

sonderer Grund für die Stellung der Deutung des Gleichnisses vom Unkraut Matth. 13, 36—43 in den Schlußworten der vorangehenden Perikope „Methode der Gleichnisrede" steht — aber nicht in der Form des Matthäus, sondern in der des Markus 4, 34 (*χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα*), deren zweite Hälfte bei Matthäus fehlt.

Zu demselben Resultate kommt man endlich auch, wenn man fragt, weshalb Matthäus die auf die Deutung des ersten Gleichnisses folgende Aufmunterung zum Verständnis Mark. 4, 21—25 nicht hat. Zunächst ist zu bedenken, daß fast alle die in diesem Abschnitt beieinander stehenden Worte schon an früheren Stellen bei Matthäus zu lesen gewesen sind; vgl. 5, 15; 10, 26; 13, 9; 7, 2; 13, 12. Wenn aber die zuletzt genannte Stelle 23, 29 wiederkehrt, so sieht man, daß die Vermeidung von Dubletten nicht der einzige Grund gewesen sein kann, die bei Markus und Lukas stehende Perikope wegzulassen. Steht der Spruch Mark. 4, 25 bei Matthäus schon in dem Abschnitt über den Zweck der Gleichnisrede 13, 12, so sieht man, daß er ihm dort bequemer war, und daß Matthäus das Stück „Aufmunterung zum Verständnis"als eine Störung der Ordnung empfand, die es bei Markus auch tatsächlich ist, und die, nach Matthäus übernommen, dessen Anordnung noch mehr verschlechtert haben würde, als sie ohne das schon ist. — So stellt sich also, was die Anordnung im großen anlangt, Matthäus als durchweg von Markus abhängig dar.

Wie verhält sich nun Markus zu Lukas?

Das Gleichnis von der wachsenden Saat und vom Senfkorn, sowie den Abschnitt „Methode der Gleichnisrede" hat Markus vor Lukas voraus. Hat nun jener die drei Stücke zugesetzt, oder hat dieser sie gestrichen? Letzteres ist die herrschende Meinung. Gegen sie spricht zunächst, daß, wenn die Dreizahl der Gleichnisse bei Markus das Ursprüngliche wäre, man den Markus und Lukas gemeinsamen Abschnitt „Aufmunterung zum Verständnis" bei Markus nicht hinter dem ersten, sondern hinter dem dritten Gleichnis erwarten würde. Einen in der Sache liegenden Grund, weshalb diese allgemeinen Erwägungen zwischen das erste und zweite Gleichnis bei Markus gestellt sind, kann ich nicht entdecken. Hier muß die Vorlage des Markus bestimmend gewesen sein. Bei

Lukas dagegen steht jene allgemeine Betrachtung am Schluß und fällt deshalb nicht auf. Hätte Markus eine dementsprechende Vorlage gehabt, so wäre seine Anordnung der Perikopen erklärt. Wenn man nicht daran zweifeln kann, daß die Perikope Matth. 13, 34f. über die Methode der Gleichnisrede statt hinter der siebten deshalb hinter der vierten steht, weil ihm dazu seine Markusvorlage den Anlaß gab, so sollte es keiner Worte weiter bedürfen, daß es sich mit der Perikope Mark. 4, 21—25 im Verhältnis zu der Parallele Luk. 8, 16—18 ebenso und nicht umgekehrt verhält.

Daß Markus dem ersten Ackergleichnis noch zwei andere ähnlicher Art hat folgen lassen, begreift sich ohne weiteres. Nicht so, weshalb Lukas diese beiden sollte abgeschnitten haben. Unter der unhaltbaren Voraussetzung, daß Matthäus und nicht Markus dem Lukas vorgelegen habe, meint man, letzterer habe das Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen fortgelassen, weil er es für eine Dublette zu dem dritten Absatz des Gleichnisses vom verschiedenartigen Acker gehalten habe. Eine schwächere Verlegenheitsauskunft kann nicht wohl erdacht werden. Das einzige, was diesen angeblichen Dubletten gemeinsam ist, besteht darin, daß von Unkraut im Korn geredet wird. Aber im Gleichnis vom ungleichen Acker sind es ἄκανθαι, in dem vom Unkraut ζιζάνια; dort ist der Unkrautsame im Acker, ehe der Säemann kommt, hier säet der Feind nachträglich zwischen den guten den schlechten Samen; dort ersticken die Dornen den guten Samen, sodaß er nicht zur Reife kommt, hier wird eine dahingehende Sorge als gegenstandslos erklärt und deshalb das Ausreißen des Lolchs vor der Ernte verboten. Es gehört ein starker Glaube an die Inferiorität des Lukastextes gegenüber dem des Matthäus dazu, wenn man aus der verschwindenden Berührung der zweiten Parabel des Matthäus mit einem Stück der ersten meint erklären zu können, weshalb Lukas sie fortgelassen habe. Dazu kommt, daß der Nachweis einer Abhängigkeit des Lukas von Matthäus statt von Markus in dem ganzen Parabelabschnitt überhaupt nicht geführt werden kann.

Daß Lukas, wenn nicht die Parabel vom Unkraut bei Matthäus, so die von der wachsenden Saat bei Markus gestrichen habe, läßt sich ebensowenig beweisen. Umso sicherer meint man den Grund zu kennen, weshalb bei Lukas das dritte Gleichnis bei Mar-

kus, das vom Senfkorn, fehlt: er hat es ausgelassen, weil er es später 13, 18f. in der großen Einschaltung bringen wollte. Weshalb hat er es denn dort nicht gestrichen, sondern um jener Einschaltung willen, die unserm Abschnitt nicht vorausgeht, sondern folgt, seine Grundschrift verkürzt? Befände sich das Stück Matthäus 13, 16f. „Selige Augenzeugen" auch bei Markus, so würde man natürlich sein Fehlen bei Lukas daraus erklären, daß er es später 10, 23f. habe bringen wollen. Jetzt, da es auch bei Markus fehlt, hat Lukas es natürlich nicht gestrichen.

Je nachdem man das Fehlen des zweiten und dritten Gleichnisses bei Lukas beurteilt, so auch die bei ihm fehlende Perikope 4, 33f. über die Methode der Gleichnisrede. Sie setzt die Mitteilung mehrerer Gleichnisse voraus, während Lukas nur eines gibt. Damit aber werden wir zu dem Punkt geführt, der die Motive für die Grundverschiedenheit der Darstellung in dem Parabelabschnitt bei Markus-Matthäus und bei Lukas erkennen läßt.

§ 36. Der Anlaß für die Mitteilung der Parabeln.

Luk. 8, 4. 9. 10; Mark. 4, 1. 2. 10—12; Matth. 13, 1—3. 10—15.

Markus und Matthäus leiten übereinstimmend den Parabelabschnitt ein mit der Bemerkung, daß Jesus des herzudrängenden Volkes wegen vom Schiffe aus gelehrt habe; und zwar heißt es: *ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν παραβολαῖς πολλά.* Dem entspricht die Schlußbemerkung zu dem Parabelabschnitt Mark. 4, 33f.: *καὶ τοιαύταις παραβολαῖς πολλαῖς ἐλάλει αὐτοῖς τὸν λόγον, καθὼς ἠδύναντο ἀκούειν· χωρὶς δὲ παραβολῆς οὐκ ἐλάλει αὐτοῖς, κατ' ἰδίαν δὲ τοῖς ἰδίοις μαθηταῖς ἐπέλυεν πάντα*; vgl. auch Matth. 13, 34. Damit ist der Parabelabschnitt bei den beiden ersten Synoptikern charakterisiert: er will den Lesern Jesum als Parabellehrer vorstellen, und es ist nur eine weitere Ausführung dieses Gedankens, wenn Matthäus nicht bei den drei Ackergleichnissen des Markus stehenbleibt, sondern ihnen vier weitere hinzufügt.

Auf dieser Linie liegt es nun auch, daß Markus-Matthäus sich darüber erklären, weshalb Jesus zu der Menge nur in Gleichnissen geredet habe: sie konnte das nicht verstehen (Mark. 4, 33); den Sinn seiner Rede konnte er hinterher den Jüngern privatim aufschließen. Diese Ansicht findet eine breitere Ausführung nach

dem ersten Gleichnis in Mark. 4, 10—12 und Matth. 13, 10—15. Daß letzterer vom ersteren abhängig ist, ergibt sich außer dem, was S. 161 über Matth. 13, 12 im Verhältnis zu Mark. 4, 24 f. gesagt worden ist, aus dem der Darstellung des Matthäus eigenen Schriftbeweis in 13, 14 f. Nach alledem, was bereits über den angeblichen Zweck der Gleichnisrede als Verhüllung der Gedanken Jesu gesagt worden ist, braucht hier nicht noch einmal ausgeführt zu werden, daß diese Auffassung der Absicht Jesu nicht entsprochen haben kann, sondern erst eine Umdeutung der Überlieferung ist — ob bereits dessen, der zuerst die Geschichte Jesu in der Art der Synoptiker aufgezeichnet hat, oder der von ihm abhängigen, ihn ausdeutenden und erweiternden Literatur, ist eine Frage, auf die man eine bestimmte Antwort erhalten kann, wenn man untersucht, wie sich Lukas zu Markus-Matthäus verhält.

Soviel ist zunächst ganz klar, daß es sich bereits in den ersten Worten bei Lukas nicht um die Einführung einer Parabelreihe handelt, sondern um die Mitteilung nur **eines** Gleichnisses. Man vergleiche:

Mark. V. 2	Luk. V. 4
ἐδίδασκεν αὐτοῖς ἐν παραβολαῖς πολλά.	*εἶπεν διὰ παραβολῆς.*

Dieser Verschiedenheit entspricht auch der Wortlaut der an die Parabel vom verschiedenen Acker sich anschließenden Betrachtung:

Mark. V. 10	Matth. V. 10	Luk. V. 9
ἠρώτουν αὐτὸν τὰς παραβολάς	*εἶπαν αὐτῷ· διατί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς;*	*ἐπηρώτουν αὐτόν, τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή.*

Also bei Markus-Matthäus fragen die Jünger Jesus nach dem Zweck seines Redens in Gleichnissen, bei Lukas nach dem Sinn des Gleichnisses vom verschiedenartigen Acker. Anstatt nun aber diese Frage sofort zu beantworten, schiebt Jesus in Luk. V. 10 erst folgende mit den Ausführungen bei Markus-Matthäus übereinstimmende Bemerkung ein: *ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, τοῖς δὲ λοιποῖς ἐν παραβολαῖς, ἵνα βλέποντες μὴ βλέπωσιν καὶ ἀκούοντες μὴ συνιῶσιν.* Von der einen Parabel des Lukas werden wir auf einmal unvermutet zu den *παραβολαί*

von Markus-Matthäus geführt. Das kann nicht ursprünglich sein. Das ὁ δὲ εἶπεν in Luk. V. 10 hat ursprünglich, genau so wie in Matth. V. 37 bei dem Gleichnis vom Unkraut, die Einleitung gebildet zu der Deutung des Gleichnisses vom verschiedenen Acker, und erst der Verfasser des dritten Evangeliums hat aus Markus-Matthäus die Ausführung über den Zweck der Gleichnisrede eingeschaltet. Für die Richtigkeit dieser Behauptung legt auch Markus Zeugnis ab. Wenn er V. 13 die Deutung des Gleichnisses so einleitet: *οὐκ οἴδατε τὴν παραβολὴν ταύτην, καὶ πῶς πάσας τὰς παραβολὰς γνώσεσθε*, so setzt das voraus, daß die Jünger an Jesus mit der Bitte herangetreten sind, er möge ihnen das Gleichnis vom verschiedenen Acker deuten. Diese Bitte findet sich wohl Luk. V. 9, nicht aber Mark. V. 10, und so ist es begreiflich, daß der auf Markus zurückgehende Matthäus in V. 18 die Deutung des Gleichnisses mit der Aufforderung beginnt, sich seine Erklärung anzuhören: *ὑμεῖς οὖν ἀκούσατε τὴν παραβολὴν τοῦ σπείραντος*.

Man sieht also, daß dem Parabelabschnitt die Erwägung über den Zweck der Gleichnisse ganz fremd gewesen ist und ebenso deren Voraussetzung, eine Sammlung von Parabeln. Ursprünglich hat hier nur eine, aus einer konkreten Situation hervorgewachsene Parabel, die vom verschiedenen Acker, gestanden. — Welches ist nun die Situation, der sie ihr Dasein verdankt?

Der Anlaß zu dem Vortrag von Parabeln bei Markus-Matthäus ist eine zusammengeströmte Volksmenge, die Jesus vom Schiffe aus belehrt. Auf den ersten Blick scheint die Sachlage bei Lukas die gleiche zu sein. Seine Wendung V. 4: *συνιόντος ὄχλου πολλοῦ*, entspricht doch offenbar Mark. V. 1: *συνάγεται πρὸς αὐτὸν ὄχλος πλεῖστος*, bzw. Matth. V. 2: *συνήχθησαν πρὸς αὐτὸν ὄχλοι πολλοί*. Aber was soll es, wenn sich Lukas mit dieser Charakterisierung der Situation nicht begnügt, sondern hinzufügt: *καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν*? Wollte er betonen, daß die Menschenmassen aus den Städten zu Jesus eilten, so hätte genügt, wenn er *ἀπὸ τῶν πόλεων* an *συνιόντος ὄχλου πολλοῦ* angeschlossen hätte; vgl. z. B. Matth. 14, 13; Mark. 6, 33. Wollte er das in einer besonderen Wendung ausdrücken, so hätte er schreiben können: *καὶ ἀνδρῶν τε καὶ γυναικῶν ἀπὸ τῶν πόλεων*

ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν. Aber der jetzt dastehende Text: συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ καὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτόν, macht nicht den Eindruck einer ursprünglichen Konzeption, sondern mühsamer Zusammenschweißung ursprünglich nicht zueinander gehöriger Stücke. Wenn man übersetzt: „Da nun viel Volk zusammenkam und Leute aus allen Ortschaften ihm zuliefen", so ist, von der Verschiedenheit des Numerus abgesehen, weder der Artikel τῶν noch die Präposition κατά statt ἀπό oder ἐκ erklärt. οἱ κατὰ πόλιν ἐπιπορευόμενοι πρὸς αὐτόν heißt eben doch nichts anderes als die Stadt für Stadt zu Jesus kommenden Leute. Das verbindet sich aber natürlich nur sehr ungefüge mit der Schilderung des einen Moments συνιόντος δὲ ὄχλου πολλοῦ. So offenbar letzterer der Parallele Mark. V. 1 und Matth. V. 2 entspricht, so offenbar jene Wendung dem, was in dem Lukas allein angehörigen, der Parabel vorangehenden Abschnitt 8, 1—3 berichtet wird. Dort heißt es von Jesus V. 1: διώδευεν κατὰ πόλιν καὶ κώμην κηρύσσων καὶ εὐαγγελιζόμενος τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Auf seiner Reise durchs Land predigte er Stadt für Stadt und Dorf für Dorf und verkündete die Frohbotschaft vom Reiche Gottes. Nun wäre es ja möglich, daß Jesus an einem der Tage auf jener Reise die Parabel von dem verschiedenartigen Acker erzählt habe. Aber dagegen protestiert das κατὰ πόλιν in V. 4. Nicht minder aber, daß nach der Beschreibung von der Predigttätigkeit Jesu in V. 1 von dem ihn umgebenden Kreise, speziell von den ihm dienenden Weibern, berichtet wird. Im folgenden wird man eher erwarten, von Reden zu hören, die Jesus in diesem Kreise gehalten habe (vgl. Luk. 10, 39), als von einer Predigt an das Volk. Alle diese Beobachtungen führen zu der Folgerung, daß in Luk. V. 4 miteinander verbunden ist die ursprüngliche Fortsetzung von V. 1—3 mit dem Hinweis auf die von Mark. V. 1f.; Matth. V. 1—3 gegebene Schilderung eines einmaligen Auftretens Jesu am galiläischen See. Dann wird der an Luk. V. 1—3 sich anschließende Teil ursprünglich vermutlich so begonnen haben: καὶ περὶ τῶν κατὰ πόλιν ἐπιπορευομένων πρὸς αὐτὸν εἶπεν διὰ παραβολῆς.

Danach enthielte also die Parabel vom verschiedenen Acker keine Rede an das Volk, sondern eine Rede über das Volk

an den Kreis der Vertrauten Jesu. Dem entspricht auch der Fortgang der Darstellung bei Lukas im Unterschied von der bei Markus. Nach Vollendung der Parabel heißt es Luk. 8, 9 bloß: *ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή*. Nichts weist darauf hin, daß die Antwort Jesu, als eine geheimnisvolle, lediglich den Jüngern gelten sollte. Bei Markus heißt es dagegen V. 10: *ὅτε ἐγένετο κατὰ μόνας ἠρώτουν αὐτὸν οἱ περὶ αὐτόν*, und wenn es Matth. V. 10 nur heißt: *καὶ προσελθόντες οἱ μαθηταὶ εἶπαν αὐτῷ*, so ist schon durch die bei Lukas fehlende Situation im Schiffe gegeben, daß dieses Gespräch Jesu mit seinen Jüngern (vgl. Luk. 8, 22) von der Menge nicht aufgenommen wurde. So ist also von anderer Seite her noch einmal der Beweis geliefert worden, daß dem Lukas ein Text zugrunde liegt, in dem die Ausführung über den geheimnisvollen Charakter der Parabelrede nicht gestanden hat: es fehlt dafür die erste Voraussetzung, die große Menge als das Publikum für die Parabel.

Es kann nun wohl darüber kein Zweifel bestehen, daß derjenige Zusammenhang, in dem die Parabel vom verschiedenen Acker aus einer konkreten geschichtlichen Situation hervorwächst, im allgemeinen den Vorzug des höheren Alters hat vor dem, bei dem jede Beziehung zu einem besonderen Anlaß fehlt und die Parabel nur als Beispiel einer gewissen Redegattung in Betracht kommt. Letzteres ist der Fall bei Markus-Matthäus. Damit ist das Urteil über sie gegeben. Den Abschnitt Luk. 8, 1—3, aus dem dort die Parabel herauswächst, haben sie ersetzt durch eine allgemeine Einleitung über die Predigt Jesu, für welche die Motive in Mark. 3, 9; Luk. 5, 3 vorliegen. Die Entstehung derselben hängt aber noch mit der Lösung einer anderen Frage zusammen, die für den Vergleich des Parabelabschnittes bei Markus-Matthäus mit dem bei Lukas von Bedeutung ist: die Stellung der Perikope von Jesu Familie.

§ 37. Jesu Familie.

Luk. 8, 19—21; Mark. 3, 31—35; Matth. 12, 46—50.

Bei den beiden ersten Synoptikern geht den Parabeln die Perikope von Jesu Familie voraus, Mark. 3, 31—35; Matth. 12,

46—50, bei Lukas folgt sie 8, 19—21. Wie erklärt sich das? Es liegt vor Augen, daß Jesu Worte über seine Familie eng zusammenhängen mit der Parabel vom verschiedenartigen Acker. Die Deutung derselben schließt mit dem Satz, die auf dem guten Lande seien die, welche das gehörte Wort bewahren und Frucht bringen. Seine eigene Familie aber weist Jesus von sich mit der Bemerkung, Mutter und Brüder seien ihm die, welche Gottes Wort hören und tun. So schließt sich die Perikope von der Familie Jesu bei Lukas tadellos an seinen Parabelabschnitt an, der ja nur das Gleichnis vom verschiedenartigen Acker enthält und mit folgender Bemerkung endet V. 18: *βλέπετε οὖν, πῶς ἀκούετε. ὃς ἂν γὰρ ἔχῃ, δοθήσεται αὐτῷ, καὶ ὃς ἂν μὴ ἔχῃ, καὶ ὃ δοκεῖ ἔχειν ἀρθήσεται ἀπ' αὐτοῦ.* Die Stellung der Perikope von Jesu Familie bei Markus-Matthäus ist weniger geschickt. Wohl steht auch sie der Parabel von dem verschiedenen Acker örtlich nahe, hat aber keine innere Beziehung dazu, da diese durch Schilderung einer neuen Situation eingeleitet wird, bei der von dieser besonderen Parabel überhaupt nicht die Rede ist. Die Versetzung von dem Platz hinter der Parabel auf den unmittelbar vor derselben erklärt sich ganz natürlich daraus, daß die Szene der Parabelreden bei Markus-Matthäus nicht durch die von der Familie Jesu unterbrochen werden konnte, und daß andererseits hinter der Senfkornparabel bei Markus, bzw. hinter der vom Fischnetz bei Matthäus, für die Geschichte von der Familie Jesu überhaupt kein Platz war. So erschien es denn als das Einfachste, sie vor die erste Parabel zu rücken.

An diese Perikope schließt sich nun bei Lukas die vom Seesturm an mit folgender Einleitung: *ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης.* Daß diese Worte ihre Parallele haben in der ebenfalls auf die Perikope von Jesu Familie folgenden Einleitung zum Säemannsgleichnis bei Markus und Matthäus, liegt auf der Hand; vgl. Mark. 4, 1: *ὥστε αὐτὸν εἰς πλοῖον ἐμβάντα.* Unter der Annahme, daß der Markustext die Vorlage des Lukas sei, hilft man sich aus der Schwierigkeit mit der Bemerkung: da Luk. 8, 4 die Situation Mark. 4, 1 weggelassen wäre, müßten Jesus und seine Jünger jetzt erst das Schiff

besteigen. Natürlich muß man ein Schiff besteigen, wenn man eine Wasserfahrt machen will. Aber daß eine Notwendigkeit vorliege, dieses ausdrücklich zu berichten, kann man doch nicht behaupten; und andererseits finden wir Matth. 8, 23 in der Einleitung zur Perikope vom Seesturm die Bemerkung, daß Jesus das Schiff bestiegen habe, obwohl Matthäus sie an anderer Stelle nicht ausgelassen und auch in der Einleitung zur Säemannsparabel stehengelassen hat. Da nun aber zu einer Seefahrt unter allen Umständen ein Schiff gehört, zu einer Volkspredigt aber nur ausnahmsweise, so dürfte doch wohl die Vermutung näher liegen, daß die dem Markus und Matthäus eigentümliche, bei Lukas fehlende Einleitung zur Säemannsparabel sich ganz einfach daraus erklärt, daß das Motiv dazu mit der Versetzung der Perikope von Jesu Familie vor die Parabel gegeben war. Und nachdem es dort verwandt worden war, mußte die lukanische Einleitung zum Seesturm zur Hälfte fallen. Man vergleiche:

Luk. 8, 22	Mark. 4, 35
ἐγένετο δὲ ἐν μιᾷ τῶν ἡμερῶν καὶ αὐτὸς ἐνέβη εἰς πλοῖον καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ, καὶ εἶπεν πρὸς αὐτούς· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν τῆς λίμνης.	*καὶ λέγει αὐτοῖς ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ ὀψίας γενομένης· διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.*

So hat sich herausgestellt, daß der verschiedenartige Anlaß zur Mitteilung der Parabeln bei Markus-Matthäus und Lukas die Erklärung bietet für die verschiedenartige Anordnung des Stoffes; und dabei ist es klar geworden, daß bei Lukas der ursprüngliche Anlaß und die älteste Schichtung des Materials noch deutlich erkennbar ist, während Markus eine spätere Form der Überlieferung darstellt, von der Matthäus abhängig ist, die aber vom Verfasser des kanonischen Lukas mit benutzt worden ist.

§ 38. Die Verschiedenheit der Darstellung beim Gleichnis vom verschiedenen Acker.

Es fragt sich nun, ob dem gewonnenen Resultate auch der Text des Gleichnisses vom verschiedenartigen Acker im einzelnen

entspricht. Markus und Matthäus sind auch hier einander näher verwandt, während Lukas mehr für sich geht.

Im ersten Abschnitt redet vom Zertreten des Samens nur Lukas, hat daneben aber das von den beiden anderen Synoptikern verwendete Bild von den Vögeln, die den Samen auffressen. Beides nebeneinander ist störend: nicht das zertretene und in den Boden gestampfte Samenkorn wird von den Vögeln gefressen, sondern das frei daliegende. Sollte deshalb vielleicht das κατεπατήθη des Lukas ein späterer ungeschickter Zusatz sein? Allein von einem Fallen der Körner auf (ἐπί) den Weg liest nur cod. R; die feststehende Textform in Gleichnis und Deutung ist „neben (παρά) den Weg". Dazu hat man bemerkt: „Man erwartet auf den Weg, nicht neben den Weg; doch läßt sich auch das letztere verstehn" (Wellhausen). Gewiß; nur wird umso sicherer mit παρά etwas anderes haben ausgedrückt sein wollen als mit ἐπί, als beim zweiten Bilde alle drei, beim dritten und vierten wenigstens auch Markus und Matthäus ἐπί gebrauchen. Bedeutet παρὰ τὴν ὁδόν, daß das Saatkorn auf den an den Weg grenzenden Teil des Ackerfeldes gefallen sei, so ist es für diesen doch nicht charakteristisch, daß die Körner dort besonders viel leichter von den Vögeln aufgelesen werden können als auf den anderen Teilen des Ackers. Wohl aber ist diesem Teile eigentümlich, daß die neben den Weg tretenden Füße der Menschen die dorthin gesäten Körner zertreten und so ihre Keimkraft vernichten. Unter diesem Gesichtspunkte wird man gerade die Worte καὶ κατεπατήθη für ursprünglich halten müssen und καὶ τὰ πετεινὰ [τοῦ οὐρανοῦ] κατέφαγεν αὐτό für späteren Zusatz, der dem lukanischen Text von letzter Hand hinzugefügt worden ist, während er bei Markus und Matthäus original ist. Wie erklärt er sich? Doch wohl durch Rückwirkung der Deutung des Gleichnisses auf dieses selbst. Dort heißt es: ἔρχεται ὁ διάβολος καὶ αἴρει τὸν λόγον ἀπὸ τῆς καρδίας αὐτῶν. Denkt man an ὁ σπόρος als Objekt zu αἴρει, so stellt sich natürlich sofort das Bild der wegpickenden Vögel ein (zumal bei der Nähe des Gleichnisses vom Senfkorn; Mark. 4, 32; Matth. 13, 32), was andererseits doch ein wenig geschickter bildlicher Ausdruck für das Wirken des Teufels ist. Wie viel passender ist der das Korn rücksichtslos zermalmende Fuß des Wanderers, der neben den Weg auf das Ackerfeld tritt.

Man hat nun gegen den Zug καὶ κατεπατήθη eingewendet, er finde in der Deutung V. 12 keine Verwendung; sodann, die Symmetrie leide darunter; Lukas schildere in diesem Fall zwei Arten der Zerstörung, sonst bloß eine. Der zweite Einwand ist richtig und S. 170 bereits erledigt worden; der erste ist sehr bedenklich und führt, wie oben bereits nachgewiesen ist, zu dem Resultat, daß nicht der Zug vom Zertreten von Lukas dem Original hinzugesetzt worden ist, sondern der in Markus-Matthäus allein stehende von den das Korn aufpickenden Vögeln. Das bei allen drei Berichten stehende παρὰ τὴν ὁδόν paßt genau nur zu der lukanischen Vorstellung vom Zertreten. Man zeigt sich etwas gereizt über diejenigen, welche παρὰ τὴν ὁδόν nicht übersetzen wollen, als ob ἐπὶ τὴν ὁδόν dastände: „παρὰ τὴν ὁδόν soll nach einigen Meistern der Akribie ja nicht „auf den Weg", sondern „auf den Rand des Feldes, der neben dem Weg herläuft", bedeuten; vielleicht hat der Blinde Mark. 10, 46, der παρὰ τὴν ὁδόν saß, dann auch auf dem Felde gesessen" (Jülicher). Wenn der Weg durch Felder ging, so saß er natürlich am Rand des Feldes, nicht aber auf dem Wege, wo die Leute gingen. Oder bedeutet ἐκάθητο παρὰ τὴν θάλασσαν Matth. 13, 1, daß Jesus sich nicht auf das Ufer, sondern in das Meer gesetzt habe? Nun paßt allerdings zu παρὰ τὴν ὁδόν der Zug von den wegpickenden Vögeln schlecht. Diese können während und unmittelbar nach der Saat allerdings die Körner von dem ganzen Acker wegpicken. Die das Korn mit Erde bedeckende Egge oder, wie es heutzutage in Palästina noch der Fall ist, der nach der Aussaat in Tätigkeit gesetzte Pflug läßt aber den Weg und die etwa auf ihn hinübergesprungenen Körner unberührt, die dort, wenn sie nicht schon von den Wanderern zertreten sind, von den Vögeln gefressen werden können. Die neben den Weg gesäten Körner werden ebensoviel, bzw. ebensowenig, von den Vögeln gefressen wie die, welche auf die anderen Teile des Ackers gefallen sind. Hier zerstört der Fuß des neben den Weg tretenden Wanderers die Keimkraft des Kornes. Somit steht das παρὰ τὴν ὁδόν nur bei Lukas richtig und ist im Text von Markus-Matthäus ein Anzeichen dafür, daß die Grundschrift bei Lukas besser erhalten ist. Übrigens sollte man die Parabel nicht die „vom viererlei Acker" nennen, wenn man so entschieden dafür eintritt, daß das erste Stück Land gar nicht zum Acker gehört habe.

Der tiefgehende Unterschied in der Darstellung bei Lukas einerseits, bei Markus und Matthäus andererseits läßt sich nach Feststellung des ursprünglichen Textes im ersten Bilde am schnellsten durch folgende Darstellung des Lukastextes verständlich machen:

ὃ μὲν ἔπεσεν παρὰ τὴν ὁδόν,
  καὶ κατεπατήθη·
καὶ ἕτερον κατέπεσεν ἐπὶ τὴν πέτραν,
  καὶ φυὲν ἐξηράνθη διὰ τὸ μὴ ἔχειν ἰκμάδα·
καὶ ἕτερον ἔπεσεν ἐν μέσῳ τῶν ἀκανθῶν,
  καὶ συνφυεῖσαι αἱ ἄκανθαι ἀπέπνιξαν αὐτό·
καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν,
  καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπὸν [ἑκατονταπλασίονα].

Die Geschlossenheit und knappe Gedrungenheit dieser Darstellung kann keinem unbefangenen Leser verborgen bleiben. Jedes Bild wird in zwei Sätzen dargestellt, deren erster mit stets gleicher Wendung den Ort nennt, wohin die Saat fällt, während der andere je den entsprechenden Erfolg beschreibt. Dabei ist der Fortschritt in den Sätzen überaus klar und plastisch zum Ausdruck gebracht: beim ersten Bilde heißt es vom Erfolg kurz und trocken: κατεπατήθη, bei den drei folgenden wird jedesmal zu Anfang des zweiten Satzes das φύειν der Saat betont, um daran den so verschiedenen letzten Erfolg zu knüpfen. Kein Wort zu viel, nirgends eine nicht unmittelbar zur Sache gehörige Digression.

Wie ganz anders ist der Eindruck der Darstellung bei Markus. Daß bei dem ersten Bilde eine Rückwirkung der Deutung auf das Gleichnis selbst zu beobachten ist, wurde oben herausgestellt. Aber wieviel ergreifender wirkt auch in rein formaler Beziehung die unbarmherzige Kürze des lukanischen καὶ κατεπατήθη gegenüber den Sätzen: καὶ ἦλθεν τὰ πετεινὰ καὶ κατέφαγεν αὐτό, und wieviel ist damit verloren, daß statt des dreimal gebrauchten Begriffs φύειν einmal gesetzt wird ἐξανατέλλειν und zweimal ἀναβαίνειν.

Zu ähnlichen Beobachtungen führt das zweite Bild in Mark. V. 5 und 6: καὶ ἄλλο ἔπεσεν ἐπὶ τὸ πετρῶδες, ὅπου οὐκ εἶχεν γῆν πολλήν. Dadurch wird allerdings der kurze Ausdruck des Lukas ἐπὶ τὴν πέτραν erklärt und sosehr vor jedem Mißverständnis ge-

sichert, daß man nicht begreift, wie man statt einer so verständigen Darlegung den mißverständlichen Ausdruck *ἐπὶ τὴν πέτραν* habe wählen können. Zu diesem Satze tritt nun: *καὶ εὐθὺς ἐξανέτειλεν διὰ τὸ μὴ ἔχειν βάθος γῆς*, dem bloßen *φυέν* bei Lukas entsprechend. Markus begnügt sich also nicht damit zu konstatieren, daß das untiefe Erdreich ein dauerndes Wachstum unmöglich mache, sondern hebt hervor, daß es für schnelles Keimen günstig sei, was ein die Einheit des Bildes sowie den Grundgedanken der Parabel störender Nebengedanke ist. Das gleiche gilt von dem folgenden Satze: *καὶ ὅτε ἀνέτειλεν ὁ ἥλιος, ἐκαυματίσθη, καὶ διὰ τὸ μὴ ἔχειν ῥίζαν ἐξηράνθη*. Bei Lukas ist es einfach der Fels, dem die nötige Feuchtigkeit fehlt, wodurch das Wachstum verhindert wird; Markus zieht, wohl in Erinnerung an bekannte Worte (vgl. besonders Jak. 1, 11: *ἀνέτειλεν γὰρ ὁ ἥλιος σὺν τῷ καύσωνι καὶ ἐξήρανεν τὸν χόρτον*), die Glut der Sonne noch hinzu, die auch die nicht gerade auf einem Felsen sprossenden Pflanzen verbrennen kann. Auch der Hinweis auf das Fehlen der *ῥίζα* bei Markus, statt dessen Lukas den nur hier im Neuen Testamente sich findenden Begriff *ἰκμάς* = Feuchtigkeit setzt, scheint durch fremde Gedankengänge hereingebracht zu sein. Das Aufsprossen des Saatkorns ist selbstverständlich ohne Bewurzelung nicht denkbar. Wohl aber wird der in Versuchungen beständige Glaube oft genug mit einer eingewurzelten Pflanze verglichen, die infolge ihrer tiefgehenden Wurzeln Dürre und Sturm besteht[1]. Die lukanische Auffassung, wonach die auf dem Felsen wurzelnde und sprossende Saat aus Mangel an Feuchtigkeit zugrundegeht, hat ihre Parallele an Sir. 40, 15: *ἔκγονα ἀσεβῶν οὐ πληθυνεῖ κλάδους, καὶ ῥίζαι ἀκάθαρτοι ἐπ' ἀκροτόμου πέτρας*.

Bei dem dritten Bilde sagt Markus überhaupt nichts vom Keimen der Saat, sondern berichtet, daß die Dornen hoch aufgewachsen seien und miteinander den Samen erstickt hätten, von dem dann noch berichtet wird, was in den beiden vorhergehenden Bildern nicht besonders erwähnt worden war, daß er keine Frucht gebracht habe. So ist auch hier der schöne Fortschritt der Bilderrede ganz zerstört.

---

1) Eph. 3, 17; Kol. 2, 7.

Das gleiche, wenn auch in anderer Beziehung, gilt vom vierten Bilde. Bemerkenswert ist schon, daß, während bei Markus in den vorhergehenden Bildern bei Bezeichnung des Samens immer der Singular gebraucht wird (ὅ, ἄλλο), der Lukasdarstellung entsprechend, wo ὅ und ἕτερον steht, bei dem vierten der Plural ἄλλα gebraucht ist, der von da aus dann in allen vier Fällen bei Matthäus gebraucht wird. Bei Markus V. 8 erklärt sich der Plural daraus, daß von drei verschiedenen Sorten von Samen geredet wird, die je 30-, 60- und 100 fältige Frucht brachten. Das gleiche bietet Matthäus, nur in umgekehrter Reihenfolge der Zahlen. Lukas dagegen redet vom Fruchtbringen, ohne eine verschiedene Abstufung zu geben. Daß es dabei Unterschiede gibt, ist ein Zug, der neben dem klaren Hauptgedanken der Parabel herläuft, zumal da bei dem guten Acker kein Unterschied gemacht wird von drei Strichen verschiedener Güte. Aber freilich, auch das ἑκατονταπλασίονα bei Lukas ist auffallend, da das Maß des Fruchtbringens durch die vorhergehenden Bilder nicht vorbereitet ist. Da nun in der Deutung der Parabel Luk. V. 15 die Höhe der gebrachten Frucht unberücksichtigt bleibt, so wird ἑκατονταπλασίονα der Grundschrift nicht angehört haben, sondern von Lukas aus Markus eingefügt worden sein. Die Hand des Bearbeiters hat dann aber auch fortgefahren in Anschluß an den Markustext: ταῦτα λέγων ἐφώνει· ὁ ἔχων ὦτα ἀκούειν ἀκουέτω. Zu dem Kreis der Intimen, in dem Jesus die Parabel mitteilt, paßt weder das φωνεῖν, noch der einen Unterschied unter den Anwesenden feststellende Inhalt des Ausspruchs. Es wird das bestätigt durch die an die Deutung der Rede sich anschließende Betrachtung Mark. V. 21—25; Luk. 8, 16—18, in der sich bei Markus nicht bloß das Wort, wer Ohren habe zu hören, der solle hören, wiederholt, sondern deren Sinn weiter ausführt, während beides bei Lukas fehlt, wie später erwiesen werden wird. Somit bleibt im vierten Stück der Parabel für die Urschrift nicht mehr übrig als: καὶ ἕτερον ἔπεσεν εἰς τὴν γῆν τὴν ἀγαθήν, καὶ φυὲν ἐποίησεν καρπόν.

Auch dadurch wird die Darstellung bei Markus beschwert, daß statt des einfachen φυέν bei Lukas der ganze Satz eingeschoben wird: καὶ ἐδίδου καρπὸν ἀναβαίνοντα καὶ αὐξανόμενον, wo als Subjekt nicht der Same, sondern das gute Land aufzufassen ist; vgl.

Psalm LXX 66, 7: γῆ ἔδωκεν τὸν καρπὸν αὐτῆς. Durch diesen Anklang an Psalm 66, der wohl durch die zweite Parabel des Markus 4, 26—29 vermittelt ist (vgl. besonders V. 28: ἡ γῆ καρποφορεῖ πρῶτον χόρτον, εἶτεν στάχυν, εἶτεν πλήρης σῖτος ἐν τῷ στάχυϊ), ist es nun gekommen, daß καρπός hier im Sinne von „Gewächs“ gebraucht wird und nicht in dem Sinne, den es in dieser Parabel sonst immer hat: Frucht des Gewächses. Da dieser Satz bei Matthäus fehlt, liegt die Annahme nahe, daß er erst aus letzter Redaktion stammt. Im übrigen deckt sich Matthäus, von einigen redaktionellen Änderungen abgesehen, ganz mit Markus. Die geschlossene Einheit des Gedankens sowie die fast rhythmisch zu nennende Geschlossenheit der Form bei Lukas fehlt vollständig. Es scheint mir unmöglich, anzunehmen, daß auf Grund von Markus-Matthäus die Parabel in der lukanichen Fassung entstanden sei als Resultat schriftstellerischen Geschicks des dritten Evangelisten.

Auf Grund dieser Erkenntnis wird auch bei der Deutung des Gleichnisses das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander richtig erfaßt werden können. Sehen wir zunächst den lukanischen Text an, so ist bemerkenswert, daß die Deutung der beiden letzten Bilder anders eingeleitet wird als die der beiden ersten. V. 14: τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν, οὗτοί εἰσιν; V. 15: τὸ δὲ ἐν τῇ καλῇ γῇ, οὗτοί εἰσιν; dagegen V. 12: οἱ δὲ παρὰ τὴν ὁδόν εἰσιν; V. 13: οἱ δὲ ἐπὶ τὴν πέτραν οἳ... Der Unterschied zwischen beiden Darstellungen ist dieser: bei den beiden letzten Bildern wird das Stück der Parabel, das seine Erklärung finden soll, in kurzem Zitat an die Spitze des Satzes gestellt: „das, was in die Dornen fällt“, „das, was im guten Lande seinen Platz findet“. Bei den beiden ersten Bildern dagegen findet sich in den einleitenden Worten eine Mischung von Parabel und Deutung. Im Gleichnisse finden sich weder οἱ παρὰ τὴν ὁδόν noch οἱ ἐπὶ τὴν πέτραν. Wenn in V. 14 auf τὸ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας πεσόν folgt οὗτοί εἰσιν οἱ ἀκούσαντες, so ist es nicht die Meinung des Schriftstellers, daß das in die Dornen gefallene Korn die Hörer darstelle, sondern daß der Vorgang von dem in die Dornen gefallenen Korne ein Bild sei für den Vorgang, wo Menschen das Wort hören, seine Wirkung dann aber durch weltliche Sorgen und dergleichen vernichten. Ebenso in V. 15: das, was vom Korn im guten Lande erzählt ist, bildet den Vor-

gang ab, wo das Wort in einem guten Herzen bewahrt und zur Frucht gebracht wird, nicht aber ist das Korn ein Bild des Menschen selbst. Das *οὗτοί εἰσιν* ist zu verstehen nach Analogie von Luk. 8, 9: *τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή*: „auf diese bezieht es sich". Je offenbarer das ist, umso auffallender ist es, daß in der Einleitung zu den beiden ersten Bildern eine falsche allegorisierende Deutung vorliegt; denn die Wendung *οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, οἱ ἐπὶ τὴν πέτραν* setzt voraus, daß das neben den Weg und auf den Fels Gestreute die betreffenden Personen selbst bedeute, während vielmehr das, was von dem Erfolg der Saat berichtet wird, ein Bild ist von dem, was das Wort in den betreffenden Menschengruppen erreicht. Man sollte also erwarten, daß es auch in V. 12 und 13 hieße: *τὸ δὲ παρὰ τὴν ὁδὸν οὗτοί εἰσιν, τὸ δὲ ἐπὶ τὴν πέτραν οὗτοί εἰσιν.* Wie erklärt es sich nun, daß im dritten und vierten Bilde bei Lukas die richtige, im ersten und zweiten eine falsche Deutung der Parabel gegeben wird? Doch wohl nur so, daß der Redaktor des Textes diesen nach einer anderen Vorlage bearbeitet, die Bearbeitung aber bei dem dritten Bilde fortzusetzen vergessen hat.

Wo das Vorbild für diese Bearbeitung liegt, kann man leicht erkennen: in der Markus-Rezension lauten die Einleitungen zu den vier Bildern so: V. 15 *οὗτοι δέ εἰσιν οἱ παρὰ τὴν ὁδόν, ὅπου σπείρεται ὁ λόγος*, V. 16 *καὶ οὗτοι ὁμοίως εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπειρόμενοι*, V. 18 *καὶ ἄλλοι εἰσὶν οἱ ἐπὶ τὰς ἀκάνθας σπειρόμενοι*, V. 20 *καὶ ἐκεῖνοί εἰσιν οἱ ἐπὶ τὴν γῆν τὴν καλὴν σπαρέντες.* Hier ist es deutlich, daß durch die Aussaat des *λόγος* Personen geschaffen werden, also ein Gedanke, wie er 1. Petr. 1, 23 vorliegt: *ἀναγεγεννημένοι οὐκ ἐκ σπορᾶς φθαρτῆς ἀλλὰ ἀφθάρτου, διὰ λόγου ζῶντος θεοῦ καὶ μένοντος*; auch Jak. 1, 18: *βουληθεὶς ἀπεκύησεν ἡμᾶς λόγῳ ἀληθείας.* Noch näher liegt die Parabel vom Unkraut unter dem Weizen, Matth. 13, 24—30, wo es nicht bloß in der Deutung 13, 38 heißt: *τὸ δὲ καλὸν σπέρμα, οὗτοί εἰσιν οἱ υἱοὶ τῆς βασιλείας· τὰ δὲ ζιζάνιά εἰσιν οἱ υἱοὶ τοῦ πονηροῦ*, sondern wo auch im Gleichnis selbst die verschiedenartigen Gewächse auf dem Acker die verschiedenartigen Menschen abbilden. Diese Auffassung liegt vollends deutlich in der Deutung der Säemannsparabel bei Matthäus vor; V. 19: *οὗτός ἐστιν ὁ παρὰ τὴν*

ὁδὸν σπαρείς; V. 20: *ὁ δὲ ἐπὶ τὰ πετρώδη σπαρείς*; V. 22: *ὁ δὲ εἰς τὰς ἀκάνθας σπαρείς*; V. 23: *ὁ δὲ ἐπὶ τὴν καλὴν γῆν σπαρείς*. Daß damit der Gedanke der Parabel nicht getroffen wird, in der Jesus darstellt, wie je nach dem verschiedenen Herzensstande der Menschen sein Wort verschieden wirkt, liegt auf der Hand. Mithin läßt sich wieder aus Lukas der synoptische Grundtext mit Sicherheit herstellen, in dem nicht einzelne Züge der Parabel, sondern deren vier Bilder gedeutet werden. Damit ist dann gegeben, daß auch die Worte Luk. 8, 11 b: *ὁ σπόρος ἐστὶν ὁ λόγος τοῦ θεοῦ*, der Hand des letzten Bearbeiters angehören, der bei der Deutung der Parabel nicht mit dem ersten Bilde, sondern, wie der Bearbeiter in Joh. 10, 7, mit dem ersten Zuge begann: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων τοῦ σπεῖραι τὸν σπόρον αὐτοῦ*, nachdem Markus auf Grund seines von Lukas etwas abweichenden Textes V. 3: *ἐξῆλθεν ὁ σπείρων σπεῖραι*, in V. 14 die Deutung gegeben: *ὁ σπείρων τὸν λόγον σπείρει*. Dieser *λόγος* bei Markus ist natürlich, wie aus den folgenden Versen hervorgeht, das neue Menschen schaffende Wort Gottes. Bei Lukas bezeichnet er in V. 12. 13. 15 Jesu Predigt von der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* (vgl. V. 1), von deren gläubiger Aufnahme die Errettung vom nahen Gerichte abhängt, dem jene Versuchungen vorausgehen, denen die im zweiten und dritten Bilde geschilderten Menschen erliegen, während die der Predigt gläubig begegnenden *ἐν ὑπομονῇ* (V. 15) der Zeit entgegensehen, wo sich die Verkündigung Jesu erfüllen wird.

Noch an drei Stellen fordert der lukanische Text die Kritik heraus. Die Worte in V. 13: *καὶ οὗτοι ῥίζαν οὐκ ἔχουσιν*, durch die plötzlich ein Zug der Parabel in deren Deutung eingeführt wird, und zwar ein solcher, der in Luk. V. 8 garnicht steht, sondern nur in Mark. V. 6 und Matth. V. 6, sind natürlich erst durch den Verfasser des dritten Evangeliums aus Mark. V. 17 in Luk. V. 13 eingetragen worden. — Dasselbe ist zu beobachten bei den rätselhaften Worten in Luk. V. 14: *ὑπὸ μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου πορευόμενοι συνπνίγονται*. Durch *συνπνίγονται* wird ein Zug der Parabel in deren Ausdeutung gemischt, wobei noch besonders zu beachten ist, daß in Luk. V. 7 *ἀποπνίγειν* steht, dagegen in Mark. V. 7 *συνπνίγειν*. Daß hier ein fremdes Element in den Text eingedrungen ist, erkennt man besonders deutlich noch an

dem unbequemen πορευόμενοι. Wenn man den Satz umschreibt, durch „dieselben gehen dahin und werden dabei, noch bevor sie am Ziele sind, erstickt von Sorgen" usw., so ist dadurch nicht bloß deutlich gemacht, daß die Konstruktion des Satzes, wenn sie den gewollten Sinn geben sollte, eigentlich eine ganz andere sein müßte, sondern auch, daß die Worte πορευόμενοι und τελεσφοροῦσιν in dieselbe Vorstellung hineinpassen. Beide gehören nicht in das Bild der erstickten Saat; statt οὐ τελεσφοροῦσιν steht bei Markus-Matthäus ἄκαρπος γίνεται. Da nun aber μεριμνῶν καὶ πλούτου καὶ ἡδονῶν τοῦ βίου ebenfalls nicht in die Parabel, sondern in deren Deutung gehört, aber durch ὑπό mit συνπνίγονται verbunden zu sein scheint, so löst sich die Schwierigkeit durch Aushebung von συνπνίγονται καί; unter Sorgen, Reichtum und Lebenslust dahingehend kommen sie nicht zur Vollendung. — Auch im vierten Bilde zeigt der Lukastext eine Vermischung der Parabel mit ihrer Deutung, nämlich in dem καὶ καρποφοροῦσιν. Das hieran jetzt sich anschließende ἐν ὑπομονῇ ist durch das Bild der Parabel nicht bedingt, das ja über die Form des Fruchtbringens überhaupt nichts aussagt, sondern nur den Gegensatz Nichtfruchtbringen und Fruchtbringen herausstellen will. Dagegen schließt es sich vorzüglich mit κατέχουσιν zusammen[1], statt dessen in Mark. V. 20 bezeichnenderweise παραδέχονται steht.

An die Deutung der Parabel schließt sich bei Markus V. 21—25 und Luk. V. 16—18 die S. 161f. besprochene Ausführung, die bei Matthäus an dieser Stelle ganz fehlt. Der Sinn der Worte Jesu, wie sie in der Lukasrezension vorliegen, ist folgender: V. 16 spricht den Gedanken aus, daß ein Licht zum Leuchten da sei und keiner so unverständig sein werde, es zu verhüllen oder zu verstecken. In unmittelbarem Anschluß an die von den Jüngern begehrte Deutung der Parabel kann das doch nur eine Lehre sein wollen für die, welche meinten, einer besonderen Deutung der Parabel noch zu bedürfen, während diese wie ein Licht die betreffenden Verhältnisse beleuchten wollte. Wenn sich daran V. 17 der Satz anschließt, es müsse alles Verborgene und Versteckte enthüllt und offenbar werden, so wird damit die Aufgabe des Lichtes näher beschrieben

---

[1]) Vgl. Hebr. 3, 14; 4, 14; 10, 23.

(Joh. 3, 20f.; Eph. 5, 13), also hier die Aufgabe, die der Leuchte der Parabelrede zufällt. Sie will die Illusionen darüber zerstören, daß es bei sovielen nicht zum Fruchtbringen kommt. Sie leuchtet hinein in das Innere der Hörer und zeigt den verschiedenartigen Acker, in den der Same des Wortes fällt. Daß diese Deutung richtig ist, zeigt V. 18, der die Mahnung anschließt: βλέπετε οὖν, πῶς ἀκούετε, nämlich so, wie es in der Parabel gefordert war, bei deren Deutung in jedem der vier Bilder die betreffenden Personen als Hörende charakterisiert werden. Dann wird dem, der da hat — das im Herzen bewahrte Wort —, gegeben werden — nämlich Frucht; dem aber, der nicht hat, wird auch das, was er zu haben scheint — nämlich das gehörte Wort —, genommen werden. Daran schließt sich dann die von Markus-Matthäus vor die Parabeln gestellte Perikope von der Abweisung der Familie Jesu und dem Hinweis auf die, welche Gottes Wort hören und tun; und jetzt, nach Herausstellung der Urform der Parabel und ihrer Deutung, wird sich vollends erkennen lassen, wie eng diese Geschichte mit dem Gleichnis vom verschiedenen Acker zusammenhängt. — Was nun den Abschnitt V. 16f. betrifft, so ist zunächst klar, daß hier das gerade Gegenteil ausgesprochen wird von jeder Bestimmung der Parabel zur Geheimlehre.

Wie stellt sich nun dazu Markus 4, 21ff.?— Daß er mit den Worten einen anderen Sinn verbindet, zeigt sich schon an der Form der Bilderrede vom Licht: μήτι ἔρχεται ὁ λύχνος. In keiner der drei Parallelen Luk. 8, 16; 11, 33; Matth. 5, 15 wird für das Wirksamwerden des Lichtes das Verb ἔρχεσθαι gebraucht, noch erhält λύχνος den bestimmten Artikel. Beides weist darauf hin, daß der parabolische Ausdruck verlassen und ὁ λύχνος Bezeichnung für Christus geworden ist; vgl. Joh. 1, 9: ἦν τὸ φῶς ... ἐρχόμενον εἰς τὸν κόσμον; 3, 19: τὸ φῶς ἐλήλυθεν εἰς τὸν κόσμον; 12, 46: ἐγὼ φῶς εἰς τὸν κόσμον ἐλήλυθα. Als Bezeichnung Christi findet sich λύχνος Apoc. 21, 23; von Johannes dem Täufer Joh. 5, 35. Also Christus ist das Licht; durch ihn kommt alles Verborgene zu Tage; ist er es doch, der den Eingeweihten die μυστήρια des Reiches Gottes enthüllt; vgl. Joh. 3, 12f. 31. So wird das, was vom Lichte der Parabelpredigt Jesu ursprünglich gemeint war, auf die Person Christi übertragen. Auf die Mitteilung der himm-

lischen Geheimnisse durch Christus bezieht sich dann auch das Wort V. 25, das nach diesem Verstand von Matthäus direkt hinter den Satz gestellt ist (13, 11), daß den Jüngern Jesu die Geheimnisse des Himmelreichs offenbart seien. Dem entspricht es, daß der vom ernsten Aufhören auf das Wort Gottes zu verstehende Satz *βλέπετε οὖν πῶς ἀκούετε*, Luk. 8, 18, in Mark. 4, 24 geworden ist zu *βλέπετε, τί ἀκούετε.* Aus der Aufforderung, richtig zuzuhören, ist die geworden, die Bedeutung des von Christus Verkündigten recht zu würdigen. In demselben Maße, wie es von ihnen aufgefangen ist, wird es ihnen auch als ihr Erkenntnisbesitz zugeteilt werden. Daß hier eine Verkehrung und Umgestaltung aller der ursprünglichen Gedankenwerte vorliegt, braucht nicht weiter nachgewiesen zu werden. Aber das liegt alles ganz in der Konsequenz der Gedanken, die in der Deutung des Gleichnisses bei Markus vorliegen. Da ist der in die Herzen gesäte *λόγος* im Grunde Christus selbst, den Gott als himmlischen Samen zum Zweck der Neugeburt in die Seelen senkt. In alledem liegt eine starke Umgestaltung des synoptischen Urtextes vor.

§ 39. Der Seesturm.

Luk. 8, 22—25; Mark. 4, 35—41; Matth. 8, 18. 23—27.

Bei Markus und Lukas schließt sich an den Parabelabschnitt der Bericht vom Seesturm. Die Verschiedenheit der Einleitung ist dadurch bedingt, daß Markus, wie S. 168 f. nachgewiesen worden ist, das Besteigen des Schiffes durch Jesus zum Motiv der Einleitung zur Parabelrede verwendet hat. Während nun Luk. V. 22 durchaus klar in sich ist, hat man gegen Mark. V. 35 f. sehr handfeste Bedenken erhoben: „Der durch 4, 35 geschaffene Zusammenhang mit 4, 1 stammt erst von der Redaktion, die auch in 4, 36 übergegriffen und dort besonders die Worte *ὡς ἦν* eingetragen hat. Denn der Satz: „sie nahmen ihn zu sich, wie er war im Schiff", enthält einen inneren Widerspruch; wenn er schon im Schiffe war, brauchten sie ihn nicht erst noch zu sich nehmen. Er mußte aber im Schiffe sein, wenn die Einheit des Ortes und der Zeit mit 4, 1 festgehalten werden sollte" (Wellhausen). Diese Anstöße sind gewiß berechtigt; nur ihre Motivierung scheint mir nicht zuzutreffen. Schon S. 169 ist

gezeigt worden, daß Mark. V. 35 den Rest von Luk. V. 22 ausmacht, nachdem das Motiv vom Besteigen des Schiffes von Markus für die Einleitung zur Parabelrede verwandt worden war. Rätselhaft ist nun in vieler Beziehung V. 36: *καὶ ἀφέντες τὸν ὄχλον παραλαμβάνουσιν αὐτὸν ὡς ἦν ἐν τῷ πλοίῳ. καὶ ἄλλα δὲ πλοῖα ἦσαν μετ' αὐτοῦ.* Wer ist das Subjekt des ersten Satzes? Doch nicht Jesu Jünger. Wann nehmen je diese Jesum mit sich, anstatt daß er sie mit sich nimmt? Vgl. 9, 2; 10, 32; 14, 33 und sonst oft. Dazu kommt, daß Jesus ja in V. 35 seine Jünger auffordert: *διέλθωμεν εἰς τὸ πέραν.* Die Folge davon kann doch nicht sein, daß die Jünger Jesus nehmen, sondern, wie es Matth. 8, 23 dargestellt ist, *ἠκολούθησαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ.* Dann kann das *παραλαμβάνουσιν* nur die Schiffer zum Subjekt haben, in deren Fahrzeug Jesus die Reise ans andere Ufer macht (vgl. Joh. 6, 21). Diese Schiffsleute können nun aber doch unmöglich das Subjekt zu *ἀφέντες τὸν ὄχλον* sein; das ist zweifellos Jesus und seine Jünger; vgl. z. B. Mark. 6, 35 ff. Damit ist erwiesen, daß in Mark. V. 36 zwischen *ἀφέντες τὸν ὄχλον* und *π α ρ α λ α μ β ά ν ο υ σ ι ν* eine Textlücke ist, deren Entstehung man sich leicht erklären kann, wenn der Text hinter *ἀφέντες τὸν ὄχλον* etwa fortgefahren hätte: *παρὰ τὴν θάλλασσαν ἶδον πλοῖον κτλ.* vgl. Luk. 5, 2. Dann würde unmittelbar vor *παραλαμβάνουσιν* etwa gestanden haben: *καὶ οἱ ἁλιεῖς.* Dann ist *ὡς ἦν* hinter *παραλαμβάνουσιν αὐτόν* zu verstehen im Sinne von „ihn allein", also ohne die Jünger, und die sonst so rätselhaften Worte: *καὶ ἄλλα δὲ πλοῖα ἦσαν μετ' αὐτοῦ*, sollen darauf hinweisen, daß bei dem von Jesus bestiegenen Schiffe noch andere gewesen seien, die von den Jüngern benutzt wurden, deren Zahl nach Mark. V. 10 jedenfalls so groß war, daß sie in einem Schiffe nicht Platz finden konnten (vgl. Joh. 6, 22 f.). Liegt die Sache so, dann würde Jesus in seinem Schiffe nur von den Schiffern, nicht aber von seinen Jüngern umgeben gewesen sein. In der Tat werden die Jünger in dem weiteren Verlauf der Perikope nie genannt, und die Frage V. 41: *τίς ἄρα οὗτός ἐστιν κτλ.*, paßt nicht in den Mund derjenigen, die ihn längst als den Gottessohn erkannt haben. Matthäus aber nennt in der Parallele 8, 27 ausdrücklich als Subjekt jenes Fragens nicht *οἱ μαθηταί*, sondern *οἱ ἄνθρωποι.* Immerhin entspricht die Parallele zu Mark. 36 in Matth. 8, 23

dem lukanischen Ausdruck soviel mehr, daß es dadurch noch wahrscheinlicher wird, daß bei Markus eine Textlücke ist, in der gestanden haben wird, daß Jesus und seine Jünger zu einem am Strande liegenden Schiff gekommen seien.

In der Beschreibung des Sturmes ist die Darstellung in Luk. V. 23 wieder die kürzeste, aus der sich die einander nahestehenden Parallelen Mark. V. 37; Matth. V. 24 erst erklären. Die Darstellung ist auch dadurch gesteigert, daß, während Lukas das Einschlafen Jesu gleich bei Beginn der Seefahrt erwähnt (*πλεόντων δὲ αὐτῶν ἀφύπνωσεν*), Markus und Matthäus dessen erst gedenken, nachdem der Ausbruch des Unwetters berichtet war (gerade wie Jonas 1, 5). Von rätselhafter Kürze ist das *συνεπληροῦντο* Luk. V. 23, das Markus und Matthäus gedeutet haben von dem ins Schiff geschlagenen Wasser.

Am merkwürdigsten ist der Schluß. Zunächst ist im allgemeinen zu bemerken, daß die Ähnlichkeit der Erzählung mit der Geschichte Jonas 1 dadurch vollendet wird, daß auf das Aufgewecktwerden des Schlafenden die Stillung des Unwetters folgt. So in allen drei Rezensionen. Aber es ist nicht zu verkennen, daß dieses Motiv sich inhaltlich wie formell recht schlecht mit dem Ganzen verbindet. In Lukas und Matthäus folgt aufeinander Jesu Bedrohung des Unwetters und deren Erfolg, sein tadelndes Wort über den mangelnden Glauben seiner Genossen und endlich das Erstaunen dieser über das von Jesus bewirkte Wunder. Bei Matthäus dagegen tadelt Jesus zuerst den Kleinglauben, dann stillt er das Meer, und daran schließt sich das Erstaunen über Jesu Wunder. Daß diese Reihenfolge die bessere ist, liegt auf der Hand; aber deshalb braucht sie nicht die ältere zu sein. Wo sie vorlag, konnte man schwerlich das Bedürfnis empfinden, dem Texte die Ordnung zu geben, die er bei Markus und Lukas hat. Gegen die Ordnung des Matthäus spricht, daß er das dem *ἤγειρον* entsprechende *ἐγερθεὶς* nicht als Einleitung des Wortes an die Mitfahrenden, sondern erst vor der Bedrohung des Unwetters bringt. Liegt nun aber bei Markus-Lukas die älteste Textordnung vor, so fragt sich, wie sie entstanden ist; denn das hat Matthäus ganz richtig erkannt, daß sie das Zusammengehörige trennt. Die Sache erklärt sich einfach so, daß die Stillung des Unwetters durch Jesus erst ein später in die Erzäh-

lung aufgenommener Zug ist, wohl veranlaßt durch die Parallele der Jonas-Geschichte. Dort folgt unmittelbar aufeinander, was jetzt bei Markus und Lukas durch Jesu Wort über den Kleinglauben seiner Genossen getrennt wird. Der Wortlaut des Jonas-Berichtes berührt sich am nächsten mit dem des Markus.

Jonas 1, 15. 16.	Mark. 4, 39. 41.
καὶ ἔστη ἡ θάλασσα ἐκ τοῦ σάλου αὐτῆς. καὶ ἐφοβήθησαν οἱ ἄνδρες φόβῳ μεγάλῳ.	καὶ ἐγένετο γαλήνη μεγάλη. καὶ ἐφοβήθησαν φόβον μέγαν.

Tatsächlich steht in diesem Bericht das Wort Jesu über den Kleinglauben völlig isoliert. Auf den Bericht von Jesu Bedräuung des Unwetters erwartet man den Bericht vom Erfolg seines Wortes und auf Jesu Wort über den Kleinglauben den Bericht von dem Erfolg dieser Rede. Weder das eine noch das andere ist der Fall. Überhaupt aber kommt die Mahnung zum Glauben eigentlich zu spät, wenn Jesus vorher bereits die Gefahr beseitigt hat. Ja mehr noch, der Gegensatz zwischen der Ruhe des schlafenden Jesus und der Angst der Mitfahrenden, die von Jesus wegen ihres Unglaubens getadelt werden, verliert ganz seine Bedeutung, wenn Jesus hier hingestellt wird als der, dem die Elemente gehorchen. Unter diesen Umständen ist die Bitte an Jesus, sie vor dem Verderben zu retten, nicht etwas Tadelnswertes, sondern im Gegenteil das einzig Richtige, wie der Ruf in dem bekannten Liede: „Christ, Kyrie, dir gehorcht die See“. Somit wird die älteste Form der Erzählung die sein, daß nach dem Bericht von der Bitte an den vom Schlafe erweckten Jesus die Geschichte einfach so zu Ende gegangen ist: *εἶπεν δὲ αὐτοῖς· ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν;* Diese kürzeste Form empfiehlt sich der längeren bei Markus gegenüber (*τί δειλοί ἐστε οὕτως; πῶς οὐκ ἔχετε πίστιν;*) als die ältere. Daß derjenige, der diese Geschichte durch Züge aus dem Jonas-Berichte ausschmückte, Jesu Bedräuung des Unwetters gleich auf den Hilferuf der Jünger folgen ließ, ist begreiflich. Damit war dann aber die schlechte Ordnung, die Matthäus zu bessern gesucht hat, gegeben; denn auf das Wort der Verwunderung über Jesu Macht konnte kein Tadel ihres Unglaubens nicht folgen. Der Eindruck von dieser Art der Umgestaltung des Grundtextes wird noch verstärkt, wenn man die Par-

allele Psalm LXX 105, 28 f. herbeizieht, wo es von den durch Sturm und hohen Wogengang bedrängten Schiffern heißt: *καὶ ἐκέκραξαν πρὸς κύριον ἐν τῷ θλίβεσθαι αὐτούς, καὶ ἐκ τῶν ἀναγκῶν αὐτῶν ἐξήγαγεν αὐτούς, καὶ ἔστησεν καταιγίδα αὐτῆς* (sc. *τῆς θαλάσσης*), *καὶ ἐσίγησαν τὰ κύματα αὐτῆς, καὶ εὐφράνθησαν ὅτι ἡσύχασαν.* Es scheint geradezu, daß der Ausdruck Mark. V. 39 durch die Schilderung des Psalmes bestimmt ist, wie andererseits die Vorstellung eines an Wind und Meer gerichteten Scheltens an Psalm LXX 17, 16; 103, 7; 105, 9; Nah. 1, 4 u. a. ihr Vorbild hat. Dabei ist nun noch besonders zu beachten, daß in Jonas 1 wie in Psalm 105 es die Schiffsleute sind, die im Sturm um Rettung schreien, und damit werden wir zu Mark. V. 36 zurückgeführt, wo der Text nur durch Annahme einer Verderbnis seine Erklärung fand, die es ermöglichte, als das Subjekt von *παραλαμβάνουσιν* die Schiffsleute anzunehmen. So ist der Einfluß der alttestamentlichen Parallelen bei Markus bereits da zu spüren, wo bei Lukas nichts davon zu bemerken ist; ja, bei diesem kann man überhaupt nicht auf den Gedanken kommen, daß es die Schiffsleute gewesen, die ihn um Hilfe angerufen hätten. Da sind es vielmehr die Jünger. Und daß vor allem an ihre Adresse die vorwurfsvolle Frage paßt: *ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν*, liegt nicht bloß in der Natur der Sache, sondern wird auch durch die Parallelen bestätigt Matth. 17, 20; 21, 21; Mark. 11, 22 f.; Luk. 17, 6, die übrigens, von Matth. 17, 20 abgesehen, uns sämtlich ans Meer versetzen.

Aus alledem ergibt sich, daß auch hier sich aus Lukas am sichersten die Form des Urtextes gewinnen läßt. Es wird das schließlich noch bestätigt durch den Eingang der folgenden Perikope. Schließt der Bericht vom Seesturm mit der Frage Jesu: *ποῦ ἡ πίστις ὑμῶν*, so fehlt es dieser Perikope an einem Abschluß. Man erwartet doch noch irgendeine Bemerkung über den glücklichen Verlauf der so bedenklich begonnenen Seefahrt. Nach Mark. 5, 1: *καὶ ἦλθον εἰς τὸ πέραν τῆς θαλάσσης εἰς τὴν χώραν τῶν Γερασηνῶν*, ist dort nicht von der unbehindert weiter fortgesetzten Seefahrt die Rede, sondern von der Ankunft im Lande der Gerasener. Ganz anders bei Lukas. Hier ist 8, 26: *καὶ κατέπλευσαν εἰς τὴν χώραν τῶν Γεργεσηνῶν, ἥτις ἐστὶν ἀντίπερα τῆς Γαλιλαίας*, nicht der Anfang der folgenden, sondern der Schluß der vorhergehenden Er-

zählung. Mit dem Ersatz des κατέπλευσαν Luk. 8, 26 durch ἦλθον Mark. 5, 1 ist dann auch gegeben, daß statt ἐξελθόντι δὲ αὐτῷ ἐπὶ τὴν γῆν Luk. 8, 27, bei Mark. 5, 2 die Wendung eintritt ἐξελθόντος αὐτοῦ ἐκ τοῦ πλοίου.

Die Untersuchung über den Seesturm wird nun auch imstande sein, den Widerstreit im Urteil über die Abhängigkeit dieser Perikope von alttestamentlichen Vorbildern zu schlichten. In dieser Beziehung bemerkt Wellhausen: „Das Schlafen im Sturm hat Jesus mit Jonas gemein. Sonst aber nichts; unsre Geschichte ist nicht der Widerhall der Geschichte von Jonas. Überhaupt trifft die Meinung selten zu, daß die evangelischen Erzählungen ihre Entstehung alttestamentlichen Vorbildern verdanken; im ganzen stellt sie den Sachverhalt auf den Kopf. Was man von Jesus wußte und überlieferte, stimmte in Wahrheit garnicht zu dem, was im Alten Testament über den Messias stand, und was die Juden von ihm erwarteten; nur schwer konnte man nachweisen, daß für erleuchtete Augen der Widerspruch verschwinde. Das alttestamentliche Urevangelium, wie Credner es genannt hat, ist also etwas Nachträgliches und nicht der Keim des Ganzen; bei Markus fehlt es fast noch ganz, am breitesten macht es sich bei Matthäus". — Und bei Lukas? Beim Seesturm erkennt man besonders deutlich die Richtigkeit des Wellhausenschen Hauptgedankens; dagegen zeigt sich gerade hier bei Markus die Aufnahme der alttestamentlichen Elemente am unmittelbarsten; bei Matthäus sind sie bereits redaktionell bearbeitet, bei Lukas nur durch letzte Hand an einer Stelle hinzugefügt worden.

§ 40. Der Dämonische bei den Gergesenern.

Luk. 8, 26—39; Mark. 5, 1—20; Matth. 8, 28—34.

Um sich durch den Wust von Varianten bei der Ortsangabe hindurchzufinden, muß man sich zunächst klarmachen, was von den drei in Frage kommenden Namen bekannt ist. Gerasa ist eine noch heute als Dscherasch existierende Stadt in Peräa, die zwei starke Tagereisen vom galiläischen See entfernt liegt. Gadara lag 2—3 Stunden landeinwärts vom See südlich vom Jarmuk. Nach Origenes, Eusebius, Epiphanius, Prokopius von Gaza ist Gergesa der Name eines an der Ostseite des galiläischen Sees

gelegenen Ortes. Daß hier nur eine Konjektur des Origenes vorliege, wird dadurch ausgeschlossen, daß syr sin zu Mark. 5, 1 Gergesener liest. Eine Kombination der Gergesener mit den Girgasitern (LXX Γεργεσαῖοι), einem kanaanitischen Volke (Gen. 10, 16; 15, 21; Deut. 7, 1; Josua 24, 11), von dem sich nach Joseph. Ant. I, 6, 2 nur der Name erhalten hatte, ist schon deshalb unwahrscheinlich, weil wir dabei an einen Stamm zu denken haben, der westlich vom Jordan in der Mitte Kanaans saß. Diesen Notizen gegenüber kann man nur mit größter Vorsicht die Entdeckung von Thomson (1860) behandeln, der in Kersa (Kursi) ein am galiläischen See gelegenes Gerasa wiederfinden wollte, davon zu schweigen, daß in diesem Kersa ebensowohl Gergesa versteckt sein könnte. Da Gadara und Gerasa in Peräa bekannte Städte waren, Gergesa dagegen nur ein kleiner Ort gewesen sein kann, so wird sich, wie es sich auch mit der handschriftlichen Bezeugung verhält, von vornherein die Annahme als wahrscheinlich herausstellen, daß Gerasa eine unglückliche Konjektur für Gergesa ist, daß Gadara dagegen, die ehemalige Hauptstadt von Peräa, nach der die umliegende Landschaft ἡ Γαδαρῖτις hieß (Joseph., Bell. j. III, 10, 10), lediglich gesetzt sei als Bezeichnung für einen bekannten Ort statt eines unbekannten. Mithin wird nach inneren Gründen die Lesart Γεργεσηνῶν als die älteste gelten müssen.

Wie verhält sich nun aber dazu das handschriftliche Zeugnis? Die abendländische Textform bevorzugt offenbar die Lesart Γερασηνῶν, die syrische, wenn auch nicht so ausschließlich, Γαδαρηνῶν. Da erstere bei Matthäus nur durch die Lateiner, eine Randlesart der syr p und sah vertreten ist, so scheidet Matthäus jedenfalls für die Lesart Γερασηνῶν aus. Da nun die Gergesener bei Matthäus nur durch spätere Unzialen und einige Übersetzungen vertreten sind, während für Γαδαρηνῶν syr[1], syr[2], syr sin sprechen, so darf diese Lesart für Matthäus wohl feststehen, wie das auch ziemlich allgemein angenommen wird. Wie steht es nun mit Markus und Lukas? Bei ersterem sprechen für Γερασηνῶν nicht bloß die abendländischen Zeugen, sondern auch ℵ* und B; demgegenüber tritt die Bezeugung der beiden anderen Lesarten zurück. Bei Lukas endlich kann es sich nur um Gergesener und Gerasener handeln. Auf Grund der äußeren Zeugen läßt sich kaum entscheiden, obgleich

für die Gergesener ℵ und syr[hier] schwer ins Gewicht fällt. Aber da sich die kolossale Verwirrung der Lesarten in allen drei Evangelien doch wohl nur daher erklärt, daß drei verschiedene Lesarten existiert haben, und da für die Gerasener und Gadarener Markus und Matthäus ziemlich sicher verteilt sind, so bleiben für Lukas nur die Gergesener übrig. Damit ist aber gesagt, daß sich bei Lukas die älteste Lesart findet, aus der Markus mit grobem Mißverständnis die Gerasener gemacht hat. Es ist allerdings wahrscheinlich, daß die ältere Markusrezension noch Gergesener gelesen hat, da die Lesart bei Matthäus nicht auf einem Mißverständnis beruht, sondern auf der bewußten Ersetzung eines unbekannten Ortes durch einen bekannteren jener Gegend. Immerhin hat er dadurch, daß er Gadara an die Stelle von Gerasa gesetzt hat, die Unklarheit in seinen Bericht gebracht, daß man bei *ἡ πόλις* in V. 33 an Gadara zu denken hat, das doch stundenweit entfernt vom Südende des Sees liegt.

Die Geschichte selbst ist in den drei Rezensionen sehr verschieden überliefert worden. Nach Lukas und Markus handelt es sich um einen Kranken, nach Matthäus sind es *δύο δαιμονιζόμενοι*. Da an der Identität des Ereignisses nicht zu zweifeln ist, so fragt es sich, woher dieser Unterschied stammt. Die Meinung, weil Matthäus die Heilung des Dämonischen in Mark. 1, 23 ff.; Luk. 4, 33 ff. weggelassen habe, so bringe er hier statt des einen zwei Menschen, ist unhaltbar. Matthäus hat doch in einem Zusammenhange, wo er auch den Abschnitt Mark. 1, 23—28 benutzt hat, der Heilung von Dämonischen gedacht 4, 24 und mehr noch 8, 16, sodaß er garnicht so besorgt zu sein brauchte, einen von den Fällen zu konservieren. Wie würden sich denn nach diesem Rezepte die beiden Blindenheilungen bei Matthäus (9, 27—31; 20, 29—34) erklären? Obwohl Markus und Lukas nur je eine haben (10, 46—52; — 18, 35—43), stellt Matthäus in jeder seiner beiden Geschichten zwei Blinde vor. Man wird vielmehr zu untersuchen haben, ob sich jener Unterschied in unserer Perikope nicht aus der Vorlage erklärt, die er benutzt hat, also wahrscheinlich aus Markus. Zu dem Ende müssen wir zunächst die Rezensionen des Markus und Lukas näher vergleichen.

Zuerst Lukas. Von dem *ἀνήρ τις* heißt es 8, 27: *ἔχων δαιμόνια*. Diese an den Zustand der Maria Magdalena (vgl. Luk. 8, 2; Mark.

16, 9), sowie an die Rede Jesu von dem Dämon, der mit sieben schlimmeren zurückkehrt (Luk. 11, 24—26; Matth. 12, 43—45), erinnernde Beschreibung findet ihre Bestätigung durch V. 30, wo der Name, den sich der Dämonische gibt, *Λεγιών*, erklärt wird durch: *ὅτι εἰσῆλθεν δαιμόνια πολλὰ εἰς αὐτόν*. Diese Dämonen sind es dann, von denen es V. 31 heißt: *παρεκάλουν αὐτόν, ἵνα μὴ ἐπιτάξῃ αὐτοῖς εἰς τὴν ἄβυσσον ἀπελθεῖν*, und V. 32: *παρεκάλεσαν αὐτὸν ἵνα ἐπιτρέψῃ αὐτοῖς εἰς ἐκείνους* (sc. *χοίρους*) *εἰσελθεῖν*. Jesus erlaubt es ihnen, und dann heißt es V. 33: *ἐξελθόντα δὲ τὰ δαιμόνια ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου εἰσῆλθον εἰς τοὺς χοίρους*. Zweimal, V. 35 und 38, wird dann der Dämonische bezeichnet als der, von dem *τὰ δαιμόνια* ausgegangen seien. In diesem geschlossenen, einheitlichen Bilde nimmt es sich nun sehr merkwürdig aus, wenn in V. 29 die Rede davon ist, daß der betreffende von einem *πνεῦμα ἀκάθαρτον*, bzw. *δαιμόνιον* (im Singular), besessen gewesen sei; vgl. auch die auf den Geist bezüglichen Worte: *πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηρπάκει αὐτόν*. Wie schneit mitten in den lukanischen Bericht diese ganz andere Vorstellung hinein, die umso auffallender ist, als von der Mehrheit der den Mann bewohnenden Dämonen der ganze weitere Verlauf der Geschichte abhängt?

Stellen wir demgegenüber den Bericht des Markus. Der Dämonische wird 5, 2 vorgestellt als *ἄνθρωπος ἐν πνεύματι ἀκαθάρτῳ*; V. 8 sagt Jesus: *ἔξελθε τὸ πνεῦμα τὸ ἀκάθαρτον ἐκ τοῦ ἀνθρώπου*. Nach diesem Eingang fragt man sich, was wohl aus dem weiteren Verlauf der Geschichte werde, wo eine Mehrheit von Dämonen in die Schweineherde fährt. Den Übergang hierzu bildet V. 9. Danach fragt Jesus nicht den Dämonischen, sondern den Dämon, den er schon in V. 8 angeredet hatte, *τί ὄνομά σοι;* und der Dämon antwortet: *λεγιὼν ὄνομά μοι, ὅτι πολλοί ἐσμεν*. So entpuppt sich der eine unsaubere Geist auf einmal als Pluralität, und nachher heißt es V. 15, daß man gesehen habe *τὸν ἐσχηκότα τὸν λεγιῶνα*. Mit dieser Vorstellung von dem einen Geist, der sich Legion nennt, aber ebendoch eine Einheit ist, verbindet sich schlecht die Vorstellung, daß nun die in ihm zusammengeschlossenen Individuen selbständig vorgehen. Ganz unmerklich wird die Grenze zwischen diesen beiden Vorstellungen überschritten in V. 10: *καὶ παρεκάλει αὐτὸν πολλὰ ἵνα μὴ αὐτὰ ἀποστείλῃ ἔξω τῆς χώρας;* von V. 11

es reden ausdrücklich die einzelnen δαίμονες und begehren, daß ihnen gestattet werde, sich in die Herde von 2000 Schweinen zu verteilen.

Wie die Vorstellung von einem Dämon entsteht, der gleichsam mehrere Geister in sich zusammenfaßt, ist ebenso klar, wie daß das Bild vom Teufel als siebenköpfigen Drachen naheliegt (vgl. Apoc. 12, 3ff.). Aber trotzdem bleibt doch, daß sich jene Vorstellung nicht vereinigen läßt mit dem Bericht unserer Perikope vom Fahren der Dämonen in die Schweineherde. Daß siebenfältiger heiliger Geist auf den Messias ausgegossen wird, ist ebenso leicht vorstellbar, als daß siebenfältiger böser Geist aus einem Menschen ausgetrieben wird. Wenn aber die vom Menschen ausgetriebenen Geister in verschiedene Tiere fahren, so können sie vorher nicht als eine Einheit gedacht sein, sondern sind in den Betreffenden als eine Mehrheit von Individuen eingegangen, so wie das Luk. 11, 26 beschrieben ist. Somit ist der Bericht des Markus in sich unstimmig und weist auf einen älteren Bericht zurück, wo von dem Dämonischen ausgesagt war, daß er von vielen Dämonen besessen gewesen sei. Eine solche Darstellung liegt Luk. 8, 26—39 vor.

Nun findet sich in dieser ja auch die Vorstellung von dem einen Dämon V. 29; allein dieser Vers ist offenbar späterer Zusatz. Die Worte: παρήγγελλεν γὰρ τῷ πνεύματι τῷ ἀκαθάρτῳ ἐξελθεῖν ἀπὸ τοῦ ἀνθρώπου, sollen begründen, weshalb der Dämonische Jesus zugerufen: τί ἐμοὶ καὶ σοί, Ἰησοῦ, υἱὲ τοῦ θεοῦ τοῦ ὑψίστου; Aber einer solchen Begründung bedarf es hier gerade so wenig wie in den genau parallelen Stellen Luk. 4, 33f.; Mark. 1, 23f. Die Dämonen wittern von weitem (vgl. Mark. 5, 6), daß derjenige kommt, der in Satans Reich mit Macht einbricht. Ist nun die Begründung in Luk. 8, 29a ebensowenig an ihrem Platze wie die Parallele Mark. 5, 8, so sieht man deutlich, daß sie mit dem Markuszusammenhang eng verwachsen ist; schließt sich so doch an sie in V. 9 die oben besprochene Anrede an den Dämon Legion an, während sich Luk. 8, 30 eng an 8, 28 anschließt. Ferner hat man mit Recht bemerkt, daß die Luk. 8, 29b gebotene Begründung der von Jesus unternommenen Austreibung: πολλοῖς γὰρ χρόνοις συνηρπάκει αὐτόν, καὶ ἐδεσμεύετο ἁλύσεσιν καὶ πέδαις φυλασσόμενος, καὶ διαρρήσσων τὰ δεσμὰ ἠλαύνετο ὑπὸ τοῦ δαιμονίου εἰς τὰς ἐρημ-

sehr ungeschickt nachgetragen sei (Holtzmann). Hier wird nachgeholt, was in Mark. 5, 3—5 an besserer Stelle, sowie in Luk. 4, 35; Mark. 1, 26 berichtet worden war. In Mark. 5, 3—5 stehen die betreffenden Gedanken wohl mit dem Vorhergehenden verknüpft, in Luk. 8, 29 b sind sie ganz locker in den Zusammenhang eingefügt. Somit hat man Recht, V. 29 als späteren Einschub aus Mark. 5 anzusehen. Der dann zurückbleibende Bericht ist völlig einheitlich in sich. Es liegt kein Grund vor, in ihm nicht den synoptischen Urtext zu sehen. In Markus 5 dagegen liegt eine starke Bearbeitung desselben vor.

Von hier aus wird nun auch die eigentümliche Textform des Matthäus klar werden, bei dem nicht einer, sondern zwei Dämonische erscheinen. Setzen wir einmal voraus, daß Matthäus einen Text vor sich hatte, in dem nicht die Rede war von einem Menschen, der von verschiedenen Dämonen besessen war, von wo aus sich allerdings die Annahme von zwei dämonischen Personen schwer erklären ließe, sondern, wie bei Markus, von einem Menschen mit einem unsauberen Geist, so läge der Anlaß ziemlich nahe, wie er darauf gekommen sein könne, aus diesem einen Menschen zwei zu machen. In Matth. 8, 29 rufen die Dämonischen: *τί ἡμῖν καὶ σοί, υἱὲ τοῦ θεοῦ; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς.* Wesentlich dieselbe Rede gibt der eine Dämonische Mark. 1, 24; Luk. 4, 34 von sich. Dort ist die Vorstellung die, daß der Dämonische in seinem und des Dämons Namen redet. Ich vermute, daß derselbe Wortlaut auch in unserer Perikope ursprünglich gestanden hat, dann aber bei Markus fortgefallen ist, da er nach V. 8 diese Worte als Antwort auf des Herrn Befehl an den Dämon auszufahren auffaßt. Im Original des Lukas dagegen wendet sich Jesus V. 30 an den Dämonischen; mithin ist das Wort V. 28 als vom Dämonischen, nicht vom Dämon gesprochen gedacht. Dann wird das *ἐμοί* und *μέ* mit V. 29 aus Markus stammen und Matth. 29 die älteste Lesart bewahrt haben, die, als mit dem redaktionellen Zusatze aus Markus nicht stimmend, dann auch aus dem Lukastexte getilgt ist.

Aber nicht bloß der Satz: *τί ἡμῖν καὶ σοί; ἦλθες ὧδε πρὸ καιροῦ βασανίσαι ἡμᾶς*, hat dem Matthäus die Vorstellung nahegebracht, daß es sich um mehrere Dämonische handle, sondern mehr noch das bei

Markus ganz unvorbereitete Auftreten des Plural V. 12 παρεκάλεσαν, obwohl vorher nur von **einem** Dämon die Rede gewesen. Tatsächlich ist Matth. 8, 31 nahezu wörtlich aus Mark. 5, 12 herübergenommen worden. Daß Matthäus durch den weiteren Verlauf der Geschichte an seiner Auffassung hätte irrewerden müssen, da er doch selbst von einer ἀγέλη χοίρων πολλῶν spricht, in welche die Dämonen gefahren seien, beruht lediglich auf der falschen Voraussetzung, als ob der Schriftsteller der Meinung hätte sein müssen, daß für jedes Schwein ein δαιμόνιον bestimmt gewesen sei. Aber schon zwei Dämonen, die zudem aus einem Schwein in das andere fahren können (vgl. Luk. 11, 24; Matth. 12, 43), können sagen: εἰ ἐκβάλλεις ἡμᾶς, ἀπόστειλον ἡμᾶς εἰς τὴν ἀγέλην τῶν χοίρων, und dann die ganze Herde in Verwirrung bringen. Somit erklärt sich die Tradition von den zwei Dämonischen einfach daraus, daß ihr die Markustradition vorgelegen hat und nicht die des Lukas, die gleich von Anfang an von einer Mehrzahl von Dämonen redet. Die von Markus V. 13 berichtete Riesenzahl der Herde: ὡς δισχίλιοι, die in den sonst genau entsprechenden Parallelen fehlt, setzt offenbar voraus, daß für die Dämonen je ein Schwein nötig gewesen sei, wobei allerdings die Zahl der Schweine wesentlich geringer als die der Soldaten einer Legion zu Augustus Zeit angenommen wäre. Die groteske Vorstellung einer Schweineherde von 2000 Stück, die auf einen Schlag im See ertrinkt, kommt also offenbar auf Konto der spätesten Markusform. In dieser Beziehung ist der Ausdruck bei Lukas am gemäßigsten. Während Mark. 5, 11 eine ἀγέλη χοίρων μεγάλη βοσκομένων genannt wird und Matth. 8, 30 ἀγέλη χοίρων π ο λ λ ῶ ν βοσκομένη, so heißt es Luk. 8, 32: ἀγέλη χοίρων ἱ κ α ν ῶ ν βοσκομένων.

Sehr charakteristisch für das Verhältnis der Rezensionen zueinander ist der Abschluß der Geschichte von den Schweinen:

Luk.	Mark.	Matth.
καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν λίμνην καὶ ἀπεπνίγη.	καὶ ὥρμησεν ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν ὡς δισχίλιοι, καὶ ἐπεπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ.	καὶ ἰδοὺ ὥρμησεν πᾶσα ἡ ἀγέλη κατὰ τοῦ κρημνοῦ εἰς τὴν θάλασσαν, καὶ ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν.

Das πᾶσα bei Matthäus ist wohl dadurch bedingt, daß es nötig schien zu betonen, daß durch die Wirkung von nur zwei Dämonen die ganze Herde in Bewegung gekommen sei. Die Todesart der Schweine wird bei Lukas kurz bezeichnet durch ἀπεπνίγη = sie ward erstickt, erwürgt. Für Ersäuftwerden ist dieses nicht der gewöhnliche Ausdruck, sondern καταποντίζεσθαι (vgl. Matth. 14, 30; 18, 6; Psalm LXX 68, 3. 16; 123, 4); ἀποπνίγειν sowie das Simplex haben im Neuen Testamente immer die spezielle Bedeutung ersticken (vgl. Matth. 13, 7; 18, 28; Luk. 8, 7; auch Act. 15, 20. 29; 21, 25). Immerhin kann es vom Ersticken im Wasser gebraucht werden (Demosthenes ed. Bekker 32, 6). So begreift es sich sehr leicht, wie statt des ungewöhnlichen Ausdrucks bei Lukas ἀπεπνίγη Markus verdeutlichend schrieb: ἐπνίγοντο ἐν τῇ θαλάσσῃ, und Matthäus den ganz unverfänglichen Ausdruck hinsetzte: ἀπέθανον ἐν τοῖς ὕδασιν. Daß hier Lukas die älteste Textform bietet, liegt auf der Hand. Übrigens legt diese es nahe, den Tod der Schweine als Absicht der Dämonen hinzustellen. Die Annahme, daß hier das Motiv vom dummen Teufel eingeführt sei, sofern die Dämonen nun um ihre Wohnung geprellt werden und schließlich nicht bloß mit den Schweinen in die Tiefe des Sees, sondern in die ἄβυσσος sinken, würde doch sicher hier das Verb καταποντίζειν erwarten lassen. Die Dämonen schädigen Menschen und Vieh. Nachdem sie die Schweine im See ertränkt haben, steht ihnen der Weg frei, anderswo Unfug zu üben, da sie ja von Jesus nicht in die ἄβυσσος verbannt sind.

Auch in der zweiten Hälfte der Geschichte, Luk. V. 34—40; Mark. V. 14—21, finden sich eigentümliche Textschwierigkeiten. Beide Rezensionen berichten, daß die Hirten geflohen seien und in Stadt und Land Bericht erstattet hätten; sodann, daß das ganze Volk herausgegangen sei und Jesus mit dem Geheilten gefunden habe. Daran schließt sich folgendes:

Lukas	Markus
καὶ ἐφοβήθησαν, ἀπήγγειλαν δὲ αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐσώθη ὁ δαιμονισθείς.	καὶ ἐφοβήθησαν, καὶ διηγήσαντο αὐτοῖς οἱ ἰδόντες πῶς ἐγένετο τῷ δαιμονιζομένῳ καὶ περὶ τῶν χοίρων.

Diese Sätze sind aus mehreren Gründen auffallend. Zunächst ist ja bereits berichtet, daß die Hirten die Art der Heilung erzählt hätten; wozu das also noch einmal sagen? Sodann wird durch obige Sätze der Anschluß von Luk. V. 37 und Mark. V. 17 an das Vorhergehende unklar. Das Objekt zu ἠρώτησαν αὐτόν bzw. ἤρξαντο παρακαλεῖν αὐτόν ist, wie sich aus dem Folgenden ergibt, Jesus. Jetzt wird man versucht, an den Dämonischen zu denken. So hat man den Eindruck, daß obige Worte erst später eingefügt worden seien. Der Grund dafür ist leicht zu erkennen. Die Bitte der Gergesener an Jesus, ihr Gebiet zu verlassen, schien unmotiviert zu sein hinter dem Bericht, wie man den Dämonischen bekleidet und verständig zu Jesu Füßen gefunden habe. Nehmen wir an, der lukanische Text ohne die oben angegebenen Worte repräsentiere die synoptische Grundform, so sieht man, daß der Verfasser des Evangeliums zunächst den Satz Luk. V. 37b: ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο, unmittelbar hinter den Bericht von dem geheilten Dämonischen gestellt hat (καὶ ἐφοβήθησαν) und dahinter dann, was ja geeignet war, die Furcht noch zu steigern, die Mitteilung, daß die Zuschauer bei dem Ereignisse berichtet hätten über die Art der Heilung und das Schicksal der Schweine. Nun ist Mark. V. 17 gut vorbereitet; jetzt ist die Bitte der Gergesener verständlich. Wäre unser Lukastext auf Grund dieses Markustextes entstanden, so bliebe völlig unklar, weshalb er die Worte V. 37: ὅτι φόβῳ μεγάλῳ συνείχοντο, hinzugefügt habe, nachdem es bereits V. 35 geheißen: καὶ ἐφοβήθησαν. Diese doppelte Notiz erklärt sich sehr einfach, wenn erst von letzter Hand καὶ ἐφοβήθησαν und V. 36 eingefügt worden ist.

Endlich ist sehr bemerkenswert, daß nach Lukas V. 39 Jesus den Geheilten entläßt mit der Mahnung: διηγοῦ ὅσα σοι ἐποίησεν ὁ θεός. Statt dessen heißt es Mark. V. 19: ἀπάγγειλον αὐτοῖς ὅσα ὁ κύριός σοι πεποίηκεν καὶ ἠλέησέν σε. Schon die weitere Ausführung des Gedankens an sich spricht nicht zugunsten des Markus. Dann aber kann man doch wohl das κύριος nur auf Jesus und nicht auf Gott beziehen. Wellhausen bemerkt: „ὁ κύριος für Gott befremdet außerhalb eines alttestamentlichen Zitats, namentlich bei Markus. Man hat wahrscheinlich die Deutung auf Jesus offenlassen wollen, weil es 5, 20 heißt, was ihm Jesus getan hatte". Letzteres hat gewiß bewirkt, daß θεός in κύριος korrigiert worden ist; für das Umgekehrte

gibt es, zumal bei einer die Christologie steigernden Schrift, gar keine Erklärung. Daß der Korrektor wirklich an Jesus gedacht und nicht bloß die Deutung auf Jesus hat offenlassen wollen, erkennt man auch aus dem *ἠλέησέν σε*. *ἐλεεῖν* wird in den Evangelien nie von Gott gebraucht, aber oft von dem an Jesus gerichteten Hilfsrufe *ἐλέησον*; vgl. Matth. 9, 27; 15, 22.; 17, 15; 18, 33; 20, 30f.; Mark. 10, 47f.; Luk. 17, 13; 18, 38f.[1]. Somit zeigt sich auch hier im lukanischen Texte die ältere Form der Überlieferung. Die Anschauung Jesu von den Wundern ist die, daß Gott sie durch ihn tut. Daß der Mann zur Verbreitung des Wunders aufgefordert wird (vgl. dagegen Luk. 8, 56; 9, 21), erklärt sich wohl daraus, daß Jesus hier nicht auf dem Gebiete des Herodes war. Matthäus bietet auch in der zweiten Hälfte der Geschichte eine starke Abkürzung, die übrigens die Vorlage des Markus noch deutlich erkennen läßt. Dieser steigert die von Lukas bewahrte Textform dadurch, daß er die Dekapolis an Stelle von *ὅλη ἡ πόλις* setzt. Er verwischt auch den bei Lukas offenbar vorliegenden Gegensatz vom Tun Gottes und vom Tun Jesu dadurch, daß er nicht bloß *κύριος* für *θεός* setzt, sondern auch *καὶ πάντες ἐθαύμαζον* hinzufügt, wodurch der Akzent der Rede, der auf jenem Gegensatz liegt, verrückt wird.

§ 41. Die Tochter des Jairus und das blutflüssige Weib.

Luk. 8, 40—56; Mark. 5, 21—43; Matth. 9, 18—26.

Die Perikope steht bei Matthäus in ganz anderem Zusammenhang; daraus erklärt sich der von Markus und Lukas verschiedene Eingang. Im übrigen stellt sich die Matthäus-Rezension durchweg als eine Verkürzung des Markustextes dar. Nach Lukas, der die Bitte des Jairus in indirekter Rede einführt, heißt es von dem sterbenden Kinde: *θυγάτηρ μονογενὴς ἦν αὐτῷ ὡς ἐτῶν δώδεκα*, während bei Markus der Vater spricht von *τὸ θυγάτριόν μου*, und Matthäus von *ἡ θυγάτηρ μου*. Der Unterschied ist dadurch bedingt, daß bei Markus-Matthäus der Vater von seinem Kinde redet, bei Lukas der Schriftsteller vom Kinde des Jairus. Ob die direkte oder indirekte Rede das Ursprüngliche ist, läßt sich nicht bestimmen.

---

[1]) *Ἔλεος* steht bei Lukas in den beiden, ganz alttestamentliche Farbe tragenden Psalmen vom Erbarmen Gottes 1, 50. 54. 58. 72. 78.

Jedenfalls macht es einen überraschenden Eindruck, wenn die Altersangabe des Kindes bei Markus erst am Ende der Geschichte sich findet V. 42: ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα. Die Diminutive θυγάτριον V. 23, παιδίον V. 39ff., κοράσιον V. 41f., statt deren Lukas V. 42 θυγάτηρ, V. 51. 54 παῖς hat, könnten auf den Gedanken bringen, daß man es mit einem kleinen Kinde zu tun habe. Dem beugt, an sehr merkwürdiger Stelle eingefügt, die Notiz Mark. V. 42: ἦν γὰρ ἐτῶν δώδεκα, vor. Was das Ursprüngliche ist, läßt sich kaum bestimmen. Dagegen liegt die Vermutung nicht fern, daß der Redaktor des Lukasevangeliums, der nicht lange vorher (7, 11—17) die Geschichte vom Jüngling zu Nain eingeschaltet hat, von dort das μονογενής in Luk. 8, 42 eingefügt hat.

Nach Luk. V. 42 lag das Mädchen im Sterben (ἀπέθνησκεν), nach V. 49 wird der Eintritt des Todes gemeldet (τέθνηκεν); in ähnlicher Abstufung bei Markus: V. 23 ἐσχάτως ἔχει, V. 35 ἀπέθανεν; bei Matthäus V. 18 wird sofort der Tod gemeldet: ἐτελεύτησεν. Durch letzteres ist eine wesentliche Zusammenziehung der Geschichte bei Matthäus gegeben. Ein weiterer Grund der Zusammenziehung liegt darin, daß bei Matthäus sich unsere Perikope unmittelbar mit einer anderen verbindet, in welcher der ὄχλος nichts zu tun hat, sodaß nun aus der Geschichte mit dem blutflüssigen Weibe alles fortfällt, was durch das Drängen der Volksmasse bedingt ist.

Die Verknüpfung der Geschichte vom blutflüssigen Weibe mit der von der Erweckung der Tochter des Jairus ist einzig in ihrer Art, und man könnte auf den Gedanken kommen, es liege hier erst eine spätere Komposition vor. Aber dann müßte eine noch ältere Form des synoptischen Grundtextes angenommen werden, als die ist, auf die Markus und Lukas zurückgehen, und dafür hat sich bis jetzt kein Bedürfnis herausgestellt. Hat sich die Komposition des Grundtextes etwa so vollzogen, wie Papias von seinem Markus berichtet, so sind eben von diesem zwei Erzählungen, die Petrus bei verschiedener Gelegenheit berichtet hat, hier zusammengestellt worden. Der Grund dafür kann dann doch wohl nur darin gefunden werden, daß das blutflüssige Weib ebenso wie die Tochter des Jairus den Titel θυγάτηρ erhält (Luk. V. 48; Mark. V. 34), und daß von ihm erzählt wird, daß es δώδεκα ἔτη seine

Krankheit hatte (Luk. V. 43; Mark. V. 25), also gerade solange, wie die Tochter des Jairus alt war. Ist das wirklich das Motiv der Zusammenordnung gewesen, dann ist doch wohl zu bedenken, daß nur bei Lukas (und Matthäus) zu Anfang das Kind als θυγάτηρ bezeichnet wird, während Markus θυγάτριον hat, und mehr noch, daß nur Lukas gleich zu Beginn das Alter des Kindes bringt, während Markus, wie bereits bemerkt, erst ganz beiläufig am Schluß das Alter erwähnt. Das kann nicht so von dem geschehen sein, der aus den genannten Gründen beide Geschichten ineinander gefügt hat. So liegt also auch in dieser Beziehung die älteste Form des Textes bei Lukas vor.

Die Episode vom blutflüssigen Weibe bietet Markus in einer erweiternden, wortreicheren Bearbeitung des Textes, wie er bei Lukas vorliegt. Besonders charakteristisch ist, wenn dem Schlußworte Jesu: θύγατερ, ἡ πίστις σου σέσωκέν σε· ὕπαγε εἰς εἰρήνην, das nachschleppende und überflüssige καὶ ἴσθι ὑγιὴς ἀπὸ τῆς μάστιγός σου hinzugefügt wird. Aber auch in den vorangehenden Partien ist gleiches zu beobachten; so wenn zu dem Bericht von der vergeblichen, das ganze Vermögen des Weibes verschlingenden Tätigkeit der Ärzte bei Markus noch hinzugefügt wird: ἀλλὰ μᾶλλον εἰς τὸ χεῖρον ἐλθοῦσα; wenn das Hinzutreten des Weibes zu Jesus, um sich heilen zu lassen, eingeleitet wird durch die Bemerkung, daß sie von Jesus gehört habe, und wenn ihre Berührung des Kleides noch ausdrücklich motiviert wird durch die Erwägung, es werde sie schon die Berührung des Kleides heilen; so wenn die Tatsache der Heilung noch besonders als vom Weibe empfunden hingestellt wird.

Es wäre sehr merkwürdig nach diesen Beobachtungen, wenn, wie behauptet wird, in dem nun folgenden Berichte von der Erweckung der Tochter des Jairus sich eine Steigerung zeigen sollte in der Größe des Wunders von Markus über Matthäus bis zu Lukas. Holtzmann urteilt: „Feststeht, daß die Evangelisten ein Wunder berichten wollen; so selbst Markus (V. 35), entschlossener von Anfang an Matthäus (V. 18), am entschiedensten Lukas zum Schlusse (V. 55)". Diese Darstellung erweckt eine ganz falsche Vorstellung. Matthäus bemerkt gleich zu Anfang, daß das Mädchen gestorben sei (V. 18), also dasselbe, was später Mark. V. 35 und Luk. V. 49 berichten. Dieser Unterschied beruht aber nicht auf

einem verschiedenen Maße der Entschiedenheit in der Annahme des Wunders, sondern ist lediglich dadurch bedingt, daß Matthäus, wie oben gezeigt, den Bericht zusammengezogen und aus der zweimaligen Botschaft an Jesus eine gemacht hat. Daß nun über die Entschiedenheit des Urteils in Mark. V. 35: ἡ θυγάτηρ σου ἀπέθανεν = Luk. 49: τέθνηκεν ἡ θυγάτηρ σου, noch die Vorstellung hinausginge, die der Äußerung Luk. 55: ἐπέστρεψεν τὸ πνεῦμα αὐτῆς, zugrunde liegt, vermag ich nicht einzusehen. Markus wie Lukas gebrauchen von Jesu Tod den Ausdruck: ἐξέπνευσεν (Mark. 15, 37; Luk. 23, 46), und Matth. 27, 50 umschreibt das durch ἀφῆκεν τὸ πνεῦμα. Wenn man meint, es müsse statt dieser Vorstellung hier vielmehr diejenige anzutreffen sein, die bei dem Unglücksfall des Eutychus Act. 20, 10 den Ausdruck erhält: ἡ ψυχὴ αὐτοῦ ἐν αὐτῷ ἐστιν, so gilt das für alle drei Berichte in gleicher Weise, da in ihnen über den Zustand des Mädchens das Urteil gefällt wird: οὐκ ἀπέθανεν, ἀλλὰ καθεύδει. Hier liegt ein eigentümlicher Selbstwiderspruch vor, der offenbar bis in die synoptische Grundschrift zurückreicht. Diese will von einer Totenerweckung berichten und hat deshalb καθεύδειν als die bekannte euphemistische Bezeichnung für Sterben aufgefaßt und so den Widerspruch nicht empfunden, der zwischen diesem Worte Jesu und der Annahme besteht, daß es sich hier um eine wirkliche Totenerweckung handle. Überdies ist im Auge zu behalten, daß es nach jüdischer Auffassung gewisse Stufen des Todes gibt. Während der ersten drei Tage umschwebt die Seele noch den verlassenen Leib und kann eventuell zurückgerufen werden; erst, wenn die Verwesung ihr Werk beginnt, zieht sie ganz davon. An diese Anschauung knüpft der Ausdruck Luk. V. 55 an; der Geist kehrt zurück zu dem eben verlassenen Körper. Bei dieser Sachlage ist deshalb auch in Luk. V. 53: εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν, keine Steigerung des Wunderbaren durch Lukas zu sehen; vielmehr liegt dieses Urteil genau auf der gleichen Linie wie Mark. V. 35.

Im übrigen ist über das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander in der zweiten Hälfte unserer Perikope hinsichtlich ihres Umfanges und Ausdrucks dasselbe zu sagen wie bei der ersten. Während Luk. V. 51 die drei Lieblingsjünger in der Reihenfolge: Petrus, Johannes und Jakobus stehen, so Mark. V. 37 in der:

Petrus, Jakobus, Johannes. Daß das keine zufällige und untergeordnete Differenz ist, ergibt sich daraus, daß die Reihenfolge, nach der Jakobus vor Johannes steht, bei Markus und Matthäus beständig innegehalten wird (vgl. Mark. 1, 19; 29. 3, 17; 5, 37; 9, 2 (10, 35. 41); 13, 3; 14, 33; Matth. 4, 21; 10, 2; 17, 1), während sie sich bei Lukas im Apostelkatalog 6, 14 findet, sowie da, wo nur die beiden Zebedäiden genannt werden 5, 10; 9, 54. Dagegen steht in unserer Perikope und in der von der Verklärung 9, 28 Johannes vor Jakobus. Man sieht daraus, daß Markus und Matthäus einheitlichen Brauch haben; die Reihenfolge ist die des Apostelkatalogs sowie des Brüderpaares, in dem Jakobus als der Ältere an erster Stelle steht. Daß in Mark. 5, 37 dieses der Grund für die Anordnung gewesen ist, ergibt sich daraus, daß sich, statt des einfachen Ἰωάννην bei Lukas, in Markus der Zusatz findet τὸν ἀδελφὸν Ἰακώβου. Aber daraus erhellt auch, daß die Markusfolge die spätere ist; denn zur Unterscheidung von einem anderen Apostel Johannes war jener Zusatz nicht nötig. Aber auch zur Motivierung, daß Jesus den Johannes mitgenommen habe, dient er nicht; denn dann sollte man erwarten, daß auch Andreas, der Bruder des Petrus, dabei gewesen wäre, wie das in der dem Markus eigentümlichen Stelle 13, 3 der Fall ist. Es ist also der Zusatz offenbar nichts anderes als ein Bezug auf den Apostelkatalog, wo er ja am Platze war, ganz ebenso wie in der eben genannten Stelle Mark. 13, 3 die dem Markus eigentümliche Stellung des Andreas im Apostelkatalog — hinter Johannes statt hinter Petrus — festgehalten wird. Die bei der Erweckung der Tochter des Jairus und bei der Verklärung hinzugezogenen Lieblingsjünger werden in der Reihenfolge genannt, in der sie als solche in Betracht kommen; und da ist es nach allen Berichten neben Petrus in erster Linie Johannes, während von Jakobus die Tradition überhaupt nur wenig zu berichten weiß.

Nun könnte man sagen, da auch sonst in den lukanischen Schriften Petrus und Johannes nebeneinandertreten (so im Evangelium 22, 8, und besonders Act. 3, 1. 4. 11; 4, 13. 19; 8, 14), und da offenbar deshalb in dem Apostelkatalog Act. 1, 13 die Reihenfolge Petrus, Johannes, Jakobus eingeführt wird, so liege auch in Luk. 8, 51 (9, 28) eine Korrektur der Reihenfolge Petrus, Jakobus,

Johannes vor. Aber dieser Einwand ist unhaltbar. Denn einesteils will ja Act. 1, 13f. garnicht die Reihenfolge der Apostel geben, wie sie von Jesus erwählt sind, sondern die um Judas Ischarioth verkürzte Apostelreihe, wie sie sich jetzt anschickt, das Werk des zum Vater gegangenen Meisters fortzusetzen. Daß da Petrus und Johannes an der Spitze genannt werden, ist so selbstverständlich, daß es geradezu unbegreiflich wäre, wenn die Reihenfolge der Brüderpaare innegehalten wäre. Ferner aber hat Lukas ja bereits einen Apostelkatalog gegeben, da, wo Jesus die Apostel ausgewählt hat 6, 14—16, und dort stehen in charakteristischem Unterschied von dem Katalog in der Apostelgeschichte die vier ersten Namen als Brüderpaare geordnet: Petrus und Andreas, Jakobus und Johannes, und dementsprechend werden auch die Zebedäiden bei Lukas nie anders als in der Reihenfolge Jakobus und Johannes genannt (5, 10; 9, 54). Endlich aber findet sich gerade im Apostelkatalog bei Markus eine Umordnung der ursprünglichen Anordnung nach Brüderpaaren, wie sie bei Luk. 6, 14 und Matth. 10, 2 erhalten ist, nämlich: Petrus, Jakobus, Johannes, Andreas. Diese Ordnung ist entweder deshalb gewählt, weil der Verfasser an erster Stelle die Personen haben wollte, denen von Jesus Zunamen gegeben waren (Petrus, Boanerges), oder, was durch Vergleich von 13, 3 mit 5, 37; 9, 2; 14, 33 nahegelegt wird, daß Andreas unter den Vertrauten Jesu die letzte Stelle einnahm. Jedenfalls hat Markus im Unterschied von Lukas garkein Bedenken getragen, die Reihenfolge der Apostel an der wichtigsten Stelle ohne einen wichtigeren Grund zu ändern. Soll man ihm nun zumuten, daß er in 5, 37; 9, 2 die ursprüngliche Reihenfolge des Katalogs festgehalten habe gegen Lukas, für den das gute Recht, Johannes vor Jakobus zu setzen, geradeso auf der Hand liegt wie in Act. 1, 13, und eigentlich schon damit ausgesprochen ist, daß in keinem dieser Berichte Andreas hinter Petrus erscheint? Somit spricht alle Wahrscheinlichkeit dafür, daß die Reihenfolge der Apostel in Luk. 8, 51; 9, 28 der ältesten Überlieferung entspricht.

Es lautet nun der Bericht über die Personen, die Jesus an den Schauplatz seines Wunders begleitet, bei Lukas und Markus sehr verschieden. Nach ersterem begibt sich Jesus, nachdem Jairus durch einen Boten die Nachricht vom Tode seiner Tochter erhalten hatte,

in das Sterbehaus. Aus den Worten: *ἐλθὼν δὲ εἰς τὴν οἰκίαν οὐκ ἀφῆκεν εἰσελθεῖν τινα σὺν αὐτῷ εἰ μὴ Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον καὶ τὸν πατέρα τῆς παιδὸς καὶ τὴν μητέρα*, ergibt sich, daß Jesus mindestens von seinen Jüngern zum Trauerhause begleitet worden sei, daß er aber von diesen wie von den Hausbewohnern keinem andern gestattet habe, das Totengemach zu betreten, als den obengenannten Personen. Heißt es dann weiter V. 52: *ἔκλαιον δὲ πάντες καὶ ἐκόπτοντο αὐτήν. ὁ δὲ εἶπεν· μὴ κλαίετε· οὐκ ἀπέθανεν ἀλλὰ καθεύδει*, so gilt dieses Wort vornehmlich den Hausbewohnern, die sich davon überzeugt hatten, daß das Mädchen gestorben sei, und daraufhin (beachte das *εἰδότες ὅτι ἀπέθανεν*) Jesu entgegengesetzte Äußerung verlachten. — Ganz anders der Verlauf bei Markus. Hier wird ausdrücklich vermerkt, daß Jesus von dem Schauplatz der Heilung des blutflüssigen Weibes keinem gestattet habe, ihm zu folgen, als den drei genannten Aposteln. Im Hause des Synagogenvorstehers findet er nun aber nach V. 38 den ganzen Tumult der Totenklage. Diese *κλαίοντες καὶ ἀλαλάζοντες* sind es, die Jesus dann wegen seines Wortes über das Schlafen des Mädchens verlachen. Jesus macht aber kurzen Prozeß, indem er mit ihnen verfährt wie mit den Händlern im Tempelvorhof; vgl. 11, 15. Ganz dasselbe Bild bietet, natürlich in der erwähnten Verkürzung, Matthäus, nur daß der Tumult der Totenklage noch um die Flötenspieler vermehrt ist. Daß unmittelbar, nachdem der angebliche Tod des Mädchens eingetreten war, noch ehe der Vater die Tote gesehen und den Tod konstatiert hatte, sich der ganze Apparat der Totenklage in seinem Hause etabliert hatte, ist so unwahrscheinlich wie möglich. Überdies wird dadurch das Verbot Jesu, nichts von dem Geschehenen zu berichten, das Markus in Übereinstimmung mit Lukas hat, völlig unverständlich, weil unausführbar, und es ist deshalb sehr begreiflich, daß statt dessen bei Matthäus der Bericht mit dem Satze abschließt V. 26: *καὶ ἐξῆλθεν ἡ φήμη αὕτη εἰς ὅλην τὴν γῆν ἐκείνην*. Lautete dagegen der Bericht ursprünglich so, wie er bei Lukas vorliegt, so war die Kenntnis der Tat Jesu auf Jesu Jüngerkreis und die Hausbewohnerschaft beschränkt, und denen gegenüber erscheint die Durchführung jenes Gebotes nicht unmöglich.

Endlich liegt auf der Hand, daß der Erweckungsruf Jesu bei Markus in seiner aramäischen Form aus der synoptischen Ur-

schrift stammt. Lukas bietet nach seiner Gewohnheit gleich die Übersetzung und zwar eine solche, die nicht auf den Text des Markus zurückweist; sein ἡ παῖς, ἐγείρου ist eine genauere Wiedergabe von ταλιθὰ (bzw. ῥαβιθὰ) κούμ als die Umschreibung des Markus: τὸ κοράσιον, σοὶ λέγω, ἔγειρε.

§ 42. Jesu Verwerfung in Nazaret.

Mark. 6, 1—6; Matth. 13, 53—58.

Im Kontrast zu den Wundertaten der vorigen Perikope, die als Folge des Glaubens der Betreffenden hingestellt werden (V. 34. 36), berichtet Mark. 6,1—6 von einem Aufenthalte Jesu in seiner Vaterstadt Nazaret, dessen Resultat mit den Worten ausgesprochen wird: καὶ οὐκ ἐδύνατο ἐκεῖ ποιῆσαι οὐδεμίαν δύναμιν, εἰ μὴ ὀλίγοις ἀῤῥώστοις ἐπιθεὶς τὰς χεῖρας ἐθεράπευσεν. καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν. Gegen die Einheitlichkeit dieser Geschichte erheben sich starke Bedenken. Wellhausen hat ihnen einen zutreffenden Ausdruck gegeben: „In der Einleitung (6, 2) heißt es, sie seien erstaunt gewesen über seine Lehren, hernach aber läuft das ἐξεπλήσσοντο in ἐσκανδαλίζοντο (6,3) aus. Das ist nicht dasselbe (vgl. Matth. 7,28; Mark. 1, 22; 11, 18; Luk. 4, 32; 9, 43), und man begreift nicht, wie sie sich aus der Bewunderung in den Ärger hineinreden können, ohnedaß ein Zwischenfall eintritt. Auch beziehen sich ihre Äußerungen nicht, wie es nach der Einleitung scheint, bloß auf das gegenwärtige Auftreten Jesu vor ihren Augen, sondern hauptsächlich auf den ihm vorausgegangenen Ruf ... Sie wollen Jesus, den sie von Kindesbeinen gekannt und bisher als ihresgleichen angesehen haben, nicht plötzlich als den großen Mann empfangen, der er anderswo geworden ist. Es scheint in 6, 2 ein falscher Zug in die Erzählung hineingebracht zu sein". Daß diese Bemerkung den Nagel auf den Kopf trifft, ist noch etwas genauer nachzuweisen.

Jesus tritt als ein berühmter Mann mit einem großen, ihn verehrenden Anhange in Nazaret auf. Man sollte denken, dieses Auftreten allein sei bereits Anlaß zum Ärgernis für die Nazaretaner gewesen. Allein V. 2 bringt ein neues Motiv: καὶ γενομένου σαββάτου ἤρξατο διδάσκειν ἐν τῇ συναγωγῇ, und hieran schließen sich die folgenden Worte: καὶ οἱ πολλοὶ ἀκούοντες ἐξεπλήσσοντο. Allein

damit stimmt der Inhalt der mit λέγοντες eingeleiteten Rede der Erstaunten wieder nicht: πόθεν τούτῳ ταῦτα, καὶ τίς ἡ σοφία ἡ δοθεῖσα τούτῳ; καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται; Das wird am schnellsten einleuchten, wenn man mit diesen Worten die offenbar spätere Fassung des Matthäus vergleicht: πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη καὶ αἱ δυνάμεις. Danach müssen die Zuhörer in der vorher nicht weiter charakterisierten Lehrrede in der Synagoge große Weisheit entdeckt haben. Aber bei Markus fragen die Nazaretaner: „Welches ist die Weisheit, die diesem gegeben ist?" Sie kennen sie also nicht, können sie also nicht aus einer dort gehaltenen Rede Jesu vernommen haben, sondern müssen im allgemeinen darüber gehört haben, gerade wie über seine Wunder, von denen der folgende Satz spricht: καὶ δυνάμεις τοιαῦται διὰ τῶν χειρῶν αὐτοῦ γίνονται. Nicht einmal der Text bei Matthäus gibt die Möglichkeit, den Hinweis der Nazaretaner auf die Wunder aus Jesu Auftreten am Sabbat in der Synagoge zu erklären. Denn davon heißt es nur, daß er sie dort belehrt, nicht aber, daß er dort Wunder getan habe; ja das Ende der Perikope bei Markus wie bei Matthäus schließt aus, daß Jesus in Nazaret überhaupt erhebliche Wunder getan habe. Ist aber bei Markus weder die Frage der Nazaretaner nach Jesu Weisheit, noch die nach seinen Wundern veranlaßt durch sein Auftreten in der Synagoge, so gewiß auch nicht die erste: πόθεν τούτῳ ταῦτα. Das bloße Auftreten als Ausleger der Schrift konnte die Nazaretaner nicht in Staunen versetzen, da das einem jeden erwachsenen Israeliten erlaubt war. Sehr bemerkenswert ist, daß diese Frage bei Matthäus zunächst wegfällt, bzw. daß sie sich mit der zweiten zu einer verbindet: πόθεν τούτῳ ἡ σοφία αὕτη, und dann erst am Ende von V. 56 als Zusammenfassung der beiden anderen Fragen erscheint. Bezieht sich diese Frage aber nicht auf sein Auftreten in der Synagoge, dann nur auf sein Erscheinen in Nazaret überhaupt, wie er als ein berühmter Lehrer, gefolgt von einer Menge von Jüngern, erscheint. Diesen Zug hat Matthäus, offenbar weil er aus nachher zu nennenden Gründen seine Tendenz nichtmehr verstand, ganz ausgelassen. Er schreibt V. 54 einfach: καὶ ἐλθὼν εἰς τὴν πατρίδα αὐτοῦ ἐδίδασκεν αὐτοὺς ἐν τῇ συναγωγῇ αὐτῶν.

Bei dieser Sachlage gibt es keinen anderen Ausweg als den, daß der Zug vom Auftreten Jesu in der Synagoge ursprünglich in dieser Geschichte garnicht gestanden hat, sondern erst aus einem anderen Zusammenhange hier hereingenommen ist. Diese Einfügung hat die Umgestaltung der Fragen bei Matthäus mit Notwendigkeit nachsichgezogen. Schaltet man diesen Zusatz bei Markus wieder aus, so wird sein Text vollkommen klar und verständlich. Jesu Auftreten mit seiner Jüngerschar veranlaßt die Fragen, woher ihm eine so angesehene Stellung geworden, welches denn die besondere Weisheit sei, die ihn dazu erhoben, und ob es wahr sei, daß solche Wunderzeichen, wie seine Anhänger davon rühmen, durch seine Hände geschehen seien. Ist dieser nicht der bekannte *τέκτων*, dessen noch lebende Mutter und Geschwister alle kennen? Diese Stellung zu Jesus, von der es heißt: *καὶ ἐσκανδαλίζοντο ἐν αὐτῷ*, ist die vollgenügende Erklärung dafür, daß es Jesus nicht gelang, in Nazaret viele und große Wunder zu tun.

Ist nachgewiesen, daß der Zug vom Auftreten als Lehrer in der Synagoge mit diesem ganzen Zusammenhange nichts zu tun hat, sondern aus einem anderen stammt, so kann man dasselbe von Markus 6, 4 (Matth. 13, 57 b) behaupten. Das Wort vom Propheten, der nichts in seinem Vaterlande gilt, ist uns in vierfacher Gestalt erhalten:

Luk. 4, 24	Mark. 6, 4	Matth. 13, 57	Joh. 4, 44
οὐδεὶς προφήτης δεκτός ἐστιν ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ.	*οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ καὶ ἐν τοῖς συγγενεῦσιν αὐτοῦ καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.*	*οὐκ ἔστιν προφήτης ἄτιμος εἰ μὴ ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ.*	*προφήτης ἐν τῇ ἰδίᾳ πατρίδι τιμὴν οὐκ ἔχει.*

Lukas und Johannes zeigen es in seiner kürzesten und wohl auch ursprünglichen Form, Markus in der längsten. Bei Lukas erklärt es, wie S. 51 nachgewiesen worden ist, daß Jesus trotz der freundlichen Aufnahme in Nazaret dort seinen Wohnsitz nicht auf-

schlägt, sondern sich nach Kapernaum begibt. Ähnlich wird es auch bei Johannes gemeint sein, da dort nichts von einem Widerspruch der Landsleute Jesu berichtet wird, sondern im Gegenteil von seiner ehrenvollen Aufnahme bei ihnen. Bei Markus (und ihm folgend Matthäus) dagegen dient die sprichwörtliche Redewendung zur Erklärung dafür, weshalb man Jesus in Nazaret nicht aufgenommen habe. Aber einer solchen Erklärung bedarf es, im Grunde genommen, garnicht, da ja die Nazaretaner selbst die Gründe angeben. Überdies zielt diese Perikope darauf ab, mitzuteilen, daß Jesus in Nazaret so gut wie garkeine Zeichen getan. Diese Mitteilung aber wird zu einem nachhinkenden Anhang, wenn Jesus Mark. V. 4 in allgemeiner Wendung das Resultat seines Aufenthaltes in der Heimat vorwegnimmt. Noch mehr: wenn Jesus in V. 4 das feindliche und ungläubige Verhalten der Nazaretaner als keineswegs verwunderlich, sondern als eine allgemeinbekannte Erscheinung hinstellt, wie verträgt sich damit die Schlußbemerkung V. 6: *καὶ ἐθαύμασεν διὰ τὴν ἀπιστίαν αὐτῶν*? Es begreift sich, wie Matthäus dazu gekommen ist, diese Worte fortzulassen.

Somit sind in Mark. 6, 2a. 4 Züge aufgenommen worden aus einer Erzählung, in der Jesus in der Synagoge zu Nazaret gelehrt und trotz freundlicher Aufnahme mit Hinweis auf jenes allgemeine Geschick der Propheten seine Heimat verlassen hat. Es weisen somit die Zusätze zu unserer Perikope hin auf einen Bericht, wie er sich Luk. 4, 16—22a. 24 findet. Andererseits wird es nun klar sein, in welchem Verhältnis die zweite Hälfte der Lukasperikope (4, 22b; 23. 25—30) zu dem Original des Markusberichtes steht. Dieser berichtet, daß, als Jesus als gefeierter Prophet nach Nazaret kam, seine Landsleute ungläubig der Kunde von seiner Weisheit und seinen Wundern gegenübergestanden und es ihm unmöglich gemacht hätten, sich in seiner Heimat als Wundertäter zu beweisen. Auch in der zweiten Hälfte bei Lukas bemängeln die Nazaretaner Jesum als Josephs Sohn, und er spricht es als ihren Wunsch aus, daß er hier dieselben Wunder tun möge wie in Kapernaum und dadurch sie überzeugen; zugleich aber betont er, daß ihnen keine Wunder zuteil werden würden. Daß diese Geschichte eine Parallele ist zu dem Original bei Markus, ist ebenso gewiß,

wie daß die fremden Züge bei Markus dem Original in der ersten Hälfte bei Lukas entsprechen. Aber die Verwerfung Jesu in Nazaret hat bei Lukas soviel ganz andere Züge als der Bericht bei Markus, daß die Annahme ganz ausgeschlossen ist, Lukas habe sie von diesem aufgenommen. Hierfür ist vielmehr eine besondere Quelle anzunehmen, vielleicht dieselbe, der Petri Fischzug 5, 1—11, der Hauptmann von Kapernaum 7, 1—10, der Jüngling zu Nain 7, 11—15, die große Sünderin 7, 36—50 entnommen ist.

Daß Luk. 4, 16—22a. 24 der synoptischen Grundschrift angehört, ist S. 50f. erwiesen worden. Fraglich kann sein, ob das gleiche von dem bei Lukas fehlenden Abschnitt Mark. 6, 1. 2b. 3. 5. 6 gilt. Man könnte meinen, wenn Lukas die Verwerfung Jesu in Nazaret in der synoptischen Grundschrift hinter der Perikope von der Tochter des Jairus gelesen hätte, so würde er sie nicht mit derjenigen von Jesu erstem Auftreten in Nazaret verbunden haben. Andererseits war es aber doch sehr verlockend, an das Wort, daß ein Prophet in seiner Heimat nicht genehm ist, gleich den Bericht davon anzuschließen, daß dieses zunächst mit dem Verhalten der Nazaretaner garnicht übereinstimmende Wort tatsächlich zugetroffen sei. Da Lukas das aber mit einer Erzählung von viel größerem Umfang und reicherem Inhalt tun konnte als dem kurzen Bericht Mark. 6, so versteht es sich zwiefach von selbst, daß er diesen überhaupt fallenließ, obwohl er der synoptischen Grundschrift angehörte.

Umgekehrt liegt die Sache bei Markus. Die Nazaretpredigt in der Form der synoptischen Grundschrift hatte für ihn keine andere Bedeutung als die eines Beispiels der in 1, 14f. charakterisierten Predigt in Galiläa überhaupt. Daß Jesus trotz des guten Erfolges Nazaret verlassen habe, um in Kapernaum Wohnung zu nehmen, kommt bei ihm nicht zum Ausdruck, da bei ihm die Berufung der vier ersten Apostel vor den Aufenthalt in Kapernaum tritt, wo für ihn nach 1, 29 das Haus des Simon und Andreas stand. Von hier aus begreift es sich leicht, daß Markus da, wo er nun ausdrücklich von Jesu Aufenthalt in Nazaret berichtet, diese Erzählung vervollständigt mit den Zügen von Jesu Predigt in der Synagoge von Nazaret und dem Wort, daß ein Prophet in seinem Vaterlande nichts gilt.

Das komplizierte Problem, das mit dem Verhältnis der Nazaretgeschichte Luk. 4, 16—30 zu Mark. 6, 1—6 (Matth. 13, 53—58) gegeben ist, löst sich unter der Voraussetzung, daß in der synoptischen Grundschrift zwei Perikopen standen, von Jesu erster freundlicher Aufnahme in seiner Vaterstadt und von der späteren Verwerfung durch seine Landsleute. Letztere ist bei Lukas ausgefallen, erstere bei Markus zusammengezogen worden aus den obengenannten Gründen, und beide Schriftsteller haben je die in der synoptischen Grundschrift gegebene und von ihnen aufgenommene Perikope durch Kombinierung mit dem anderen Ereignis in Nazaret erweitert, aber auch in sich unstimmig gemacht. — Die Beziehung der Geschichte Mark. 6, 1. 2b. 3. 5f. zu den vorhergehenden Perikopen ist bereits S. 51f. angedeutet worden. Mit der folgenden, von der Aussendung der Apostel, hängt sie, soviel ich sehe, nicht enger zusammen. Jedenfalls stört sie nicht einen vorhandenen Zusammenhang, und so wird sich die synoptische Grundschrift hier nur dadurch herstellen lassen, daß man das Mark. 6, 1—6 zugrunde liegende Original in die von Lukas überlieferte Perikopenreihe einfügt.

Was die Differenzen zwischen Markus und Matthäus betrifft, so ist schon oben bemerkt worden, daß letzterer die Worte des Eingangs: *καὶ ἀκολουθοῦσιν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*, fortgelassen hat und damit das originale Motiv für das *σκανδαλίζεσθαι* der Nazaretaner; nicht minder, daß seine Darstellung auch in V. 54b. 58 sekundären Charakters ist. Nicht ganz so einfach steht es mit dem Verhältnis von Mark. V. 3 zu Matth. 55. Ersterer läßt die Nazaretaner fragen, *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τέκτων, ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας;* letzterer *οὐχ οὗτός ἐστιν ὁ τοῦ τέκτονος υἱός; οὐχ ἡ μήτηρ αὐτοῦ λέγεται Μαριάμ.* Wenn Luk. 8, 19; Mark. 3, 31; Matth. 12, 46 nur von Jesu Mutter und Brüdern die Rede ist, so erklärt sich das vielleicht daraus, daß Joseph nichtmehr am Leben ist. Anders Mark. 6, 3, wo es ja garnichts ausmacht, ob Jesu Vater noch lebt oder nicht. Wie kommt es, daß er hier fehlt und Jesus nur als *υἱὸς τῆς Μαρίας* bezeichnet wird? Diese Frage ist umso berechtigter, als nicht bloß in der Parallele bei Matthäus zuerst des Vaters Jesu Erwähnung geschieht, sondern in der aus anderer Quelle stammenden lukanischen Geschichte 4, 22: *οὐχὶ υἱός ἐστιν*

Ἰωσὴφ οὗτος; Auch Wellhausen urteilt: „Vielleicht hat Matth. mit ὁ τοῦ τέκτονος υἱός das Ursprüngliche erhalten", fügt aber hinzu: „Doch lassen sich keine Häuser auf diese Vermutung bauen". Was ihn so wenig bestimmt in seinem Urteile sein läßt, äußert er an anderer Stelle (S. 30): es ist ihm nicht wahrscheinlich, daß Markus die Anschauung von der jungfräulichen Geburt teile. Allein S. 34 f. ist nachgewiesen worden, daß sich das Fehlen der der synoptischen Grundschrift angehörigen Genealogie Jesu hinter der Taufe (Luk. 3, 23—38) nur daraus erklärt, daß er der in der lukanischen Taufstimme liegenden Anschauung von der Erzeugung des Sohnes Gottes bei der Taufe nicht zustimmt. Und dieses wird sich auch weiterhin bestätigen. Somit liegt aller Grund vor zu der Annahme, daß der Ausdruck ὁ υἱὸς τῆς Μαρίας Mark. 6, 3 auf die jungfräuliche Geburt anspielt. Da bei Matthäus, der ja in seiner Kindheitsgeschichte denselben Gedanken vertritt, trotzdem in aller Unbefangenheit 13, 55 der Ausdruck ὁ τοῦ τέκτονος υἱός gebraucht wird, so kann der Ausdruck bei Markus erst aus der letzten Rezension des Evangeliums stammen.

Anders wird vielleicht das Verhältnis der beiden oben bereits erwähnten Worte vom Propheten im Vaterlande zu beurteilen sein. Bei Markus und Matthäus sind beide ausführlicher als bei Lukas und Johannes, wo offenbar die älteste Form im ursprünglichen Zusammenhange vorliegt. Dagegen ist es mir nicht wahrscheinlich, daß die längste Form bei Markus die jüngste, sondern daß die bei Matthäus eine Verkürzung der bei Markus ist. Ging die Erweiterung einmal über das ἐν τῇ πατρίδι ἑαυτοῦ hinaus, so gab die Perikope von der Verwerfung seitens der Landsleute Jesu doch zuerst Veranlassung zu der Ergänzung ἐν τοῖς συγγενεῦσιν. Zu ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ gibt die Perikope selbst keinen Anlaß, die wohl von den Familiengliedern spricht, aber doch nicht als von solchen, bei denen Jesus kein Verständnis für seinen Beruf fand. Dieser Gesichtspunkt kommt in der früheren Perikope Mark. 3, 31—35; Matth. 12, 46—50 zum Ausdruck, an die man durch die Aufführung der Familienglieder Jesu leicht erinnert werden konnte. Dadurch wird das ἐν τῇ οἰκίᾳ αὐτοῦ veranlaßt sein, das nun Matthäus ebenso wie Markus hat. So wird ersterer das ἐν τοῖς συγγενεῦσιν als zwischen ἐν τῇ πατρίδι und ἐν τῇ οἰκίᾳ überflüssig weggelassen haben.

§ 43. Die Aussendung der Apostel.

Luk. 9, 1—6; Mark. 6, 7—13; Matth. 10, 1—42.

Die von Jesus Luk. 6, 12—16; Mark. 3,13—19 ausgewählten Zwölfe, die sich nach Luk. 8, 1 in steter Begleitung Jesu auf seinen Reisen befanden, werden nun von ihm zu selbständiger Arbeit ausgesandt. Die Instruktionsrede, die er bei dieser Gelegenheit hält, ist in ihrem verschiedenen Umfang für das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander höchst charakteristisch und bestätigt die bei Feld- (bzw. Berg-)Predigt und Gleichnisrede gemachten Beobachtungen: Markus und Lukas bieten eine kurze Rede: Lukas am knappsten; Markus hier und da erweitert. Matthäus dagegen hat sie ausgestattet mit allem möglichen verwandten Material, wobei es dann auch zu Dubletten innerhalb seiner Schrift kommt. Unter dem Material, das Matthäus verwandt hat, steht an erster Stelle die Rede, die Luk. 10, 1—16 mitgeteilt ist, als bei der Aussendung der 70 (72) Jünger gehalten. Schon auf den ersten Blick erkennt man, daß es sich hier um dieselbe Rede handelt, die Lukas und Markus aus Anlaß der Aussendung der zwölf Apostel mitgeteilt haben. Schon Markus hat diese Rede zur Ausgestaltung der seinigen, an die Zwölfe gerichteten benutzt; unabhängig von ihm auch Matthäus. Sollte nicht vielleicht die Rede Lukas 10 ursprünglich an die Zwölfe gerichtet gewesen und erst durch letzte Hand den Siebzig zugewiesen sein? Dieser Gedanke liegt nahe genug, auch ohne jede Rücksichtnahme auf Markus und Matthäus. Es liegt auf der Hand und wird später noch eingehend bewiesen werden, daß in Luk. 9, 57—18, 14 ein großer Einschub in den Text der synoptischen Grundschrift vorliegt. Hier findet sich nun die Entsendungsrede, die Luk. 9, 3—5 mitgeteilt war, noch einmal in etwas anderer Fassung. Sollte sie deshalb gestrichen werden? Oder lag es nicht nahe, sie als Jesu Gedanken bei einer anderen Gelegenheit ausgesprochen, hinzustellen? Zu letzterem bedurfte es aber eines neuen Publikums, und zwar eines solchen von Boten Jesu. Daß Jesus neben den Zwölfen noch andere Personen hatte, die diesen Dienst leisten konnten, bedarf keines Nachweises. Die Zahl 70 weist nach Ansicht mancher Erklärer auf ein anderes als das hier in Frage kommende Missionsgebiet hin, nämlich das der 70 Heiden-

völker[1]; ihnen verdanke die Zahl der 70 Sendboten Jesu ihre Entstehung. An diese Deutung der Zahl kann natürlich Lukas an unserer Stelle garnicht denken, da es sich ja nur um die Bereisung derjenigen Landstriche handelt, die Jesus selbst durchzieht. Ihm sind die 70 hier nur eine neue Schar von Boten, denen der Herr seine Instruktionen gibt. Nach Luk. 10, 1 werden zudem die 70 je zwei und zwei ausgesandt. Diese Vorstellung steht im Widerspruch mit derjenigen, daß die 70 ausgewählt seien für die 70 Völker der Welt und deren Sprachen. So liegt es näher, die Siebzig mit den 70 Ältesten des Moses in Verbindung zu bringen. Aber wie es sich auch damit verhalte, die ursprüngliche Beziehung der Rede auf die Zwölf ist wahrscheinlich. Das Wort, mit dem die Rede 10, 2 beginnt: *ὁ μὲν θερισμὸς πολύς. οἱ δὲ ἐργάται ὀλίγοι*, hat wohl sein Recht in Beziehung auf 12, nicht aber auf 70 Sendboten. In Luk. 22, 35 (*ἀπέστειλα ὑμᾶς ἄτερ βαλλαντίου καὶ πήρας καὶ ὑποδημάτων*), in einer Rede, die sich an die zwölf Apostel richtet (vgl. 22, 14), wird auf 10, 4 (*μὴ βαστάζετε βαλλάντιον, μὴ πήραν, μὴ ὑποδήματα*) zurückgewiesen; es scheint also selbst dem Verfasser des Evangeliums in Vergessenheit geraten zu sein, daß diese Worte den Siebzig zugewiesen gewesen waren. Somit haben wir allen Grund anzunehmen, daß die Rede Luk. 10, 2—16 eine aus einer anderen Quelle als der synoptischen Grundschrift stammende Parallele zu der Entsendungsrede für die Zwölfe ist. Lukas hat in seinem Sammelwerk beide nebeneinander stehen, und da sie als bei verschiedenem Anlaß gesprochen bezeichnet waren, so fehlte vollends jeder Grund, die Texte gegenseitig auszugleichen. Mit dieser vierten Rezension ist uns nun aber ein wichtiges Mittel in die Hand gegeben, das Verhältnis der drei anderen Rezensionen zueinander herauszustellen.

Schon in den einleitenden Worten Luk. 9, 1; Mark. 6, 7; Matth. 10, 1 bewährt sich dieses Mittel. Nur bei Markus lesen wir, daß die Entsendung der Apostel paarweise erfolgt sei. Dieser Zug stammt aus Luk. 10, 1; er fehlt bei Luk. 9, 1 und Matthäus. Diese bieten also einen Text, in dem sich noch keine Einwirkung von seiten

[1]) Vgl. meine Schrift: Die Apostelgeschichte S. 55.

jener zweiten Grundschrift findet. Es stammt dieser Zug bei Markus erst von der Redaktion letzter Hand.

Die Rede beginnt bei Lukas 9 und Markus mit dem Befehl, nichts mit auf die Reise mitzunehmen. Während nun bei Lukas dasjenige spezialisiert wird, was nicht mitgenommen werden soll: Stock, Tasche, Brot, Geld, ein Reservekleid, so wird bei Markus auch einiges genannt, was mitgenommen werden dürfe, nämlich Stock und Sandalen. Diese Ausnahmen sind an sich ungenügend, da zu der notwendigen Bekleidung außer den Sandalen noch Kopftuch, Ober-, Unterkleid und Gürtel gehören. Überdies ist es in diesem Zusammenhange ganz unmotiviert, die Ausrüstungsstücke zu nennen, die mitgenommen werden dürfen.

So ist es schon an sich unwahrscheinlich, daß wir bei Markus die älteste Form des Textes finden. Dazu kommt nun, daß von den bei Markus genannten Ausnahmen der Stock, freilich als verboten, auch Luk. 9, 3 erscheint, nicht aber die Sandalen. Dagegen stehen letztere in Luk. 10, 4 und in der oben erwähnten Rückweisung 22, 35. Da so im Lukasevangelium selbst eine verschiedene Rezension vorliegt, so ist dadurch vollends sichergestellt, daß das Fehlen der Sandalen in Luk. 9, 4 nicht auf den Bearbeiter der Grundschrift, sondern auf diese selbst zurückgeht. Somit sind die Sandalen erst aus Luk. 10 in Markus hineingekommen. — Nun ist aber zu beachten, daß Luk. 10, 4; 22, 35 ausdrücklich gesagt wird, daß Jesus die Jünger ohne Schuhe entsandt habe, wie Luk. 9, 4, daß sie ohne Stock auf den Weg gehen sollen. So hat es denn auch Matth. 10, 10 (*μηδὲ ὑποδήματα μηδὲ ῥάβδον*). Daraus ergibt sich mit voller Sicherheit, daß die entgegengesetzte Behauptung Mark. 6, 8 f. auf Rechnung der letzten Hand kommt, welche die rigorosen Forderungen etwas mildern wollte.

Wenn man in dem Wechsel der Konstruktion Luk. 9, 3, die vom Imperativ der direkten Rede bei der Erwähnung der Kleider zu dem Infinitiv der indirekten übergeht, ein Anzeichen gefunden hat, daß dem Verfasser das Original Mark. 6, 8 f. im Sinne gelegen habe, so beachtet man nicht, daß dort der Abschnitt zwar in indirekter Rede beginnt, aber gerade bei Erwähnung der Kleider in die direkte übergeht (*καὶ μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας*). Mithin kann die Sache geradeso gut umgekehrt liegen. Übrigens ist die Lesart *ἔχειν* statt

ἔχετε keineswegs allseitig beglaubigt. Möglicherweise hat weder ἔχειν noch ἔχετε dagestanden; in ℵ* aeth. fehlt jedes Verb. — Für den Sinn bleibt es sich im Grunde gleich, ob man in Luk. 9, 3 vor δύο χιτῶνας das ἀνά liest oder nicht. Dagegen ist der Parallelausdruck bei Markus: μὴ ἐνδύσησθε δύο χιτῶνας, mindestens nicht sehr geschickt gewählt, da er auf die Vorstellung führt, die Apostel sollten nicht zwei Unterkleider zugleich, also übereinander, anziehen, eine Vorstellung, die durch keine der verwandten Stellen begünstigt wird; vgl. Matth. 10, 10. Wenn man beachtet, daß der Wechsel der Konstruktion in Mark. 6, 9 dadurch veranlaßt zu sein scheint, daß die vorhergehenden Worte ἀλλὰ ὑποδεδεμένους σανδάλια, die Konstruktion wie den Gedanken verlassend, sich eingeschoben haben, so fällt der nochmalige Wechsel der Konstruktion und dann auch wohl die Wahl des Verbs ἐνδύειν auf den letzten Redaktor.

Bei Matthäus tritt die Neigung, die beiden Quellen Luk. 9 und 10 zu kombinieren, noch stärker hervor als bei Markus. In der Liste dessen, was den Sendboten mitzunehmen verboten wird, steht bei ihm im Unterschied von Markus und Lukas an erster Stelle das Geld. Das entspricht dem, daß bei Luk. 10, 4 an erster Stelle der Beutel genannt wird (vgl. 12, 33; 22, 35 f.); und hieraus erklärt es sich auch, daß statt des χαλκός bei Markus χρυσός, ἄργυρος und χαλκός genannt wird. Die Differenz zwischen Lukas und Markus, sofern jener ἀργύριον nennt, dieser dagegen χαλκός, hat umsoweniger etwas zu sagen, als letzterer χαλκός als Bezeichnung für Geld überhaupt selbst da anwendet, wo große Summen in Frage kommen (vgl. 12, 41), während bei Lukas ebenso ἀργύριον ganz allgemeine Bezeichnung für Geld ist (vgl. 22, 5). — Bezüglich der Fußbekleidung teilt Matthäus mit Luk. 10 die Bezeichnung ὑποδήματα, während Markus σανδάλια hat, das erst durch letzte Hand hineingekommen sein kann, während das ὑποδήματα noch in dem ὑποδεδεμένους nachwirkt.

Die zweite Mahnung der Rede bezieht sich auf das Quartier der Sendboten. Der Satz des Lukas: εἰς ἣν ἂν οἰκίαν εἰσέλθητε, ἐκεῖ μένετε καὶ ἐκεῖθεν ἐξέρχεσθε, wird von Markus periodisch übersichtlicher und klarer gestaltet: ὅπου ἐὰν εἰσέλθητε εἰς οἰκίαν, ἐκεῖ μένετε, ἕως ἂν ἐξέλθητε ἐκεῖθεν. Inhaltlich besteht kein Unterschied. Dagegen finden sich im folgenden Satze, in dem das

Verhalten bei erfolgter Abweisung vorgeschrieben wird, bei Markus die Worte: *μηδὲ ἀκούσωσιν ὑμῶν*, denen bei Lukas an der parallelen Stelle nichts entspricht. Wohl heißt es bei ihm in der Einleitung zur Rede: *ἀπέστειλεν αὐτοὺς κηρύσσειν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ καὶ ἰᾶσθαι.* Anders dagegen Luk. 10, wo in der Rede selbst in dem Zusammenhange, der von der Aufnahme handelt, V. 9 befohlen wird: *καὶ λέγετε αὐτοῖς· ἤγγικεν ἐφ' ὑμᾶς ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ.* Dem entspricht der genannte Satz in Mark. 6, 11, der dann auch von Matth. 10, 14 aufgenommen ist: wieder ein Beweis, daß die Rede in den beiden ersten Synoptikern auch in solchen Stellen derjenigen in Luk. 10 verwandt ist, wo von jenen Beziehungen in Luk. 9 nichts zu verspüren ist: der sicherste Beweis, daß hier die Rede aus der synoptischen Grundschrift in der ältesten Form vorliegt; nur daß *ἀπὸ τῆς πόλεως ἐκείνης* Luk. V. 5 eine weniger zutreffende Wiedergabe des Originals zu sein scheint als *ἐκεῖθεν* Mark. V. 11; vgl. Luk. 9, 6; 10, 10ff.

Sehr viel stärker als von Markus ist in dem besprochenen Abschnitt die Rede Luk. 10 von Matthäus benutzt worden, und es läßt sich leicht zeigen, daß in der Tat Matthäus von Luk. 10 abhängt und nicht umgekehrt. In unmittelbarem Anschluß an das Matth. 10, 9f. gegebene Verbot von Sachen, welche die Apostel nicht mit auf die Reise nehmen sollen, folgt die Bemerkung: *ἄξιος γὰρ ὁ ἐργάτης τῆς τροφῆς αὐτοῦ.* Wenn man *τροφή* in der speziellen, allein in den Evangelien vorkommenden Bedeutung „Nahrung" faßt, so ist der Anschluß nicht leicht, wenigstens nicht an die zuletzt genannten Gegenstände: Kleider, Schuhe, Stock. Leichter wäre es, wenn der sprichwörtliche Satz die Form hätte wie bei Luk. 10, 7: *ἄξιος ὁ ἐργάτης τοῦ μισθοῦ αὐτοῦ.* Aber auch so ist der Anschluß bei Lukas viel natürlicher, wo vorher der Satz steht: *ἐν αὐτῇ δὲ τῇ οἰκίᾳ μένετε, ἔσθοντες καὶ πίνοντες τὰ παρ' αὐτῶν.* Aber der ganze Gedanke vom Essen in den Häusern, wo man Aufnahme findet, steht in der synoptischen Grundschrift nicht, und so hat Matthäus jene ihm wichtige sprichwörtliche Wendung verknüpft mit dem, was dort über die Ausrüstung zur Reise ausgesagt war. — Eine gleiche Beobachtung kann man machen, wenn man sieht, in welcher Weise Matthäus den Gedanken von der Erforschung der Würdigkeit des Hauses in den kürzeren Text eingefügt hat: Um

den Grundtext nicht zu sehr umzugestalten, ist zunächst in V. 11 nur der Satz: ἐξετάσατε τίς ἐν αὐτῇ ἄξιός ἐστιν, eingeschoben. Dann folgt in V. 12f., was Luk. 10, 5f. vom Friedensgruß und seinen Wirkungen gesagt ist. Dadurch entsteht nun aber der Eindruck bei Matthäus, als ob eine doppelte Untersuchung nach der Würdigkeit des Hauses stattfinden solle: einmal durch Erkundigung in dem betreffenden Ort, sodann durch persönliche Prüfung. Und dabei ist von letzterer so die Rede, als ob erstere überhaupt nicht erwähnt wäre, da garnicht darauf Bezug genommen wird, daß das betreffende Haus durch die vorausgegangene Erkundigung sich als würdig hingestellt hätte. — Eine weitere Untersuchung der Aussendungsrede bei Matthäus kann im Zusammenhange dieser Schrift nicht gegeben werden.

Über die Tätigkeit der Apostel berichtet Matthäus sowenig wie über ihre Rückkehr. Letzteres wird im nächsten § erörtert werden; ersteres erklärt sich daraus, daß die folgende Perikope vom Urteile des Herodes über Jesus zu fordern schien, daß von dessen Werken und nicht von denen der Apostel die Rede. So ist denn auch im Anschluß an die Aussendungsrede 11, 1 nur von Jesu Wirken die Rede und ebenso in den Kapiteln 11—13. Statt dessen berichtet Luk. 9, 6: ἐξερχόμενοι δὲ διήρχοντο κατὰ τὰς κώμας εὐαγγελιζόμενοι καὶ θεραπεύοντες πανταχοῦ. Diese Taten der Jünger gelten nicht bloß deshalb als Wirkungen Jesu, weil er ihnen nach 9, 1 dazu die Macht gegeben, sondern weil sie nach 9, 49 sich bei ihren Exorzismen des Namens Jesu bedienten. So schließt sich Luk. 9, 7 tadellos mit dem Vorigen zusammen, zumal da der Ausdruck nicht zwingt, nur an die Werke der Apostel zu denken. Der Ausdruck bei Lukas ist im Unterschied von demjenigen des Markus von größester Kürze, zeigt aber in dem κατὰ τὰς κώμας einen für die Tätigkeit der Jünger charakteristischen Zug, in dem sich die Instruktion der Zwölf von derjenigen der Siebzig unterscheidet (doch vgl. die Bemerkung zu Luk. 9, 5). Unter den Zusätzen des Markus ist vor allem bemerkenswert das Salben mit Öl, das aus Jak. 5, 14 wohl als medizinisches Heilmittel bekannt ist, aber in der ganzen Heiltätigkeit Jesu nicht vorkommt, und auf das auch die Einleitung der Aussendungsrede nicht hinweist.

Kap. 8. Jesu Flucht vor Herodes.

Lukas	Markus	Matthäus
Urteil des Herodes über Jesus 9, 7—9	desgl. 6, 14—16	14, 1. 2
	Der Tod des Täufers 6, 17—29	desgl. 14, 3—12
Jesus entweicht nach Bethsaida 9, 10. 11	desgl. 6, 30—33	desgl. 14, 13
Speisung der Fünftausend 9, 12—17	desgl. 6, 34—44	desgl. 14, 14—21
	Wandeln auf dem See 6, 45—52	desgl. 14, 22—33
	Reisen, Reden, Wunder 6, 53—8, 26	desgl. 14, 34—16, 12
Verbot der Messiasverkündigung 9, 18—22	desgl. 8, 27—33	desgl. 16, 13—23
Mahnung zur Nachfolge 9, 23—27	desgl. 8, 34—9, 1	desgl. 16, 24—28
Jesu Verklärung 9, 28—36	desgl. 9, 2—13	desgl. 17, 1—13
Heilung des epileptischen Knaben 9, 37—43 a	desgl. 9, 14—29	desgl. 17, 14—21
Die zweite Leidensweissagung 9, 43 b—45	desgl. 9, 30—32	desgl. 17, 22. 23
		Tempelsteuer 17, 24—27
Der Rangstreit 9, 46—48	desgl. 9, 33—37	desgl. 18, 1—5
Der fremde Exorzist 9, 49. 50	desgl. 9, 38—41	
[17, 1. 2]	Reden über Ärgernis 9, 42—48	desgl. 18, 6—9
[15, 1—10; 17, 3. 4]		Reden über Bruderliebe 18, 10—35

§ 44. Jesus und Herodes.

Luk. 9, 7—10; Mark. 6, 14—31; Matth. 14, 1—13.

In unmittelbarem Anschluß an den Bericht von der Tätigkeit der von Jesus ausgesandten Apostel findet sich die Mitteilung davon, wie Herodes auf das Wirken Jesu aufmerksam geworden sei. Die Meinung, unser Abschnitt hänge mit der erst später störend eingeschobenen Aussendung der Apostel nicht zusammen,

kann ich weder bei Matthäus noch bei Markus als berechtigt ansehen. Bei jenen geht ihm ja allerdings die Verwerfung Jesu in Nazaret voraus, während die Aussendung der Apostel mit der Apostelwahl verbunden ist. Daß das mit ganz offenbaren Umordnungen des synoptischen Grundtextes zusammenhängt, ist oben nachgewiesen worden. Infolge der in Jesu Auftrag und Namen durch die Apostel vollzogenen Wundertaten (vgl. Luk. 9, 49; Mark. 9, 38) wurde sein Bekanntwerden in hohem Maße gesteigert. Und insofern ist es eine verdeutlichende Ausführung, wenn Mark. 6, 14 berichtet, daß Herodes den bekannt gewordenen Namen Jesu gehört habe, woraus bei Matthäus, bei dem sich unsere Perikope nicht an die Aussendung der Apostel schließt, die *ἀκοὴ Ἰησοῦ* wird.

Wie sich Herodes, den Lukas und Matthäus richtig als *ὁ τετραάρχης* bezeichnen, während er bei Markus, wohl nach Angabe von letzter Hand, als *ὁ βασιλεύς* auftritt, zu jener Kunde von Jesus gestellt habe, wird in den drei Rezensionen sehr verschieden berichtet. Nach Lukas wird er aus den mancherlei Gerüchten über Jesus nicht klug: die einen bezeichnen ihn als den von den Toten auferstandenen Täufer, die anderen als den Elias (Mal. 3, 23), die anderen als irgendeinen der alten Propheten (Deut. 18, 15. 18; Matth. 16, 14). Keine dieser Vermutungen will ihm einleuchten, am wenigsten die, daß es der Täufer sei, von dem er mit aller Sicherheit sagen kann: *Ἰωάννην ἐγὼ ἀπεκεφάλισα.* Die Folge ist die, daß er das Verlangen hat, Jesu habhaft zu werden, um sich überzeugen zu können, was es für eine Persönlichkeit sei, die in seinem Gebiete eine so starke Bewegung hervorrufe.

Ganz anders Markus und Matthäus. Hier ist Herodes keineswegs im ungewissen, sondern versichert: *ὃν ἐγὼ ἀπεκεφάλισα Ἰωάννην, οὗτος ἠγέρθη.* Daraus erklärt es sich, daß der Mörder nicht den Wunsch hegt, den Auferstandenen vor sich zu sehen; aber auch, daß bei Matthäus überhaupt nicht von den verschiedenen Urteilen des Volkes über Jesus die Rede ist, vielmehr einzig und allein der Äußerung des Herodes gedacht wird. Daß die hiermit von dem Tetrarchen gegebene Vorstellung in sich wie im Vergleich mit den anderen geschichtlichen Berichten über Herodes Antipas gänzlich unwahrscheinlich ist, versteht sich von selbst. Aber auch, was die Form der Darstellung bei Markus betrifft, so ist sie derart,

daß man ebenso deutlich erkennt, wie Matthäus das Bedürfnis gefühlt hat, sie zu ändern, als daß sie zurückweist auf einen älteren Text, aus dem sich erklärt, wie es bei Markus zu so auffallender Darstellung gekommen ist. Daß in Mark. V. 14 *ἔλεγον* und nicht *ἔλεγεν* zu lesen ist, läßt sich weniger auf Grund der äußeren Zeugnisse als durch innere Gründe feststellen. Im letzteren Falle würde Herodes zweimal dasselbe sagen, das erste Mal als erster in der Reihe der über Jesus Urteilenden, das zweite Mal als der, welcher Stellung nimmt zu jenen Urteilen. Die Lesart *ἔλεγεν* ist lediglich dadurch veranlaßt worden, daß man den formell der Markusrezension naheverwandten Matthäustext noch mehr in den des Markus übertrug. Aber nicht bloß bei der Lesart *ἔλεγεν*, sondern auch bei *ἔλεγον* ist es auffallend, daß der Tetrarch ohne jede Motivierung das Urteil über Johannes wiederholt, und eben daraus mag es sich mit erklären, daß man schon in V. 14 das Urteil des Herodes zu finden glaubte.

Ganz anders bei Lukas, wo Herodes das Urteil der Menge nur erwähnt, um es abzuweisen. Auch in der Beziehung entfernen sich Markus und Matthäus von der sicheren geschichtlichen Überlieferung, daß sie gerade Jesu Wunder als einen Grund angeben für ihre Ansicht, daß in ihm der Täufer auferstanden sei. Von diesem werden uns nicht bloß keine Wunder berichtet, sondern es heißt Joh. 10, 41 ausdrücklich: *Ἰωάννης μὲν σημεῖον ἐποίησεν οὐδέν*. Daß mit der lukanischen Auffassung, wonach Herodes ein grausamer, gewalttätiger Mensch ist, aber kein von Gewissensqualen aufgeregter Geisterseher, die Schlußbemerkung: *ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν*, an die auch Luk. 13, 31 f.; (23, 8) erinnert, eng zusammenhängt, ist klar. Sie läßt aber zugleich erwarten, daß im folgenden berichtet worden sei, wie sich Jesus demgegenüber verhalten habe. Das ist nun auch in der Tat bei Lukas der Fall. Hier schließt sich in 9, 10 die Bemerkung an: *καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν· καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά.* Jesus wartet die Rückkehr der Apostel ab, um nach Gaulanitis in das Gebiet des Philippus zu entweichen.

Bei Markus und Matthäus schließt sich, veranlaßt durch die Bemerkung von der Enthauptung des Johannes Mark. V. 16

(bei Matthäus fehlt sie: ein Beweis, daß die Stofforduung bei Markus die ältere ist), die Geschichte von der Gefangennahme und dem Tode des Täufers an, Mark. 6, 17—29; Matth. 14, 3—12, über die bereits S. 18 ff. berichtet worden ist. Es handelt sich bei ihr um eine Episode, die hier eingeschaltet worden ist, während die chronologisch genaue Stellung eine frühere ist. Daß sie in den Zusammenhang der synoptischen Urschrift erst später eingefügt worden ist, erkennt man deutlich daraus, daß sich unmittelbar an den Schluß des Abschnittes Mark. 6, 17—29 die Bemerkung anschließt: *καὶ συνάγονται οἱ ἀπόστολοι πρὸς τὸν Ἰησοῦν, καὶ ἀπήγγειλαν αὐτῷ πάντα ὅσα ἐποίησαν καὶ ἐδίδαξαν*: also ohne weiteres eine Fortführung des mit 6, 17 unterbrochenen Berichtes, ohne irgendeine erklärende Wiederaufnahme des fallengelassenen Erzählungsfadens, einfach mit *καί*. Daraus erklärt es sich nun auch, daß Matth. 14, 12 das Subjekt des letzten Satzes der Episode, die Jünger des Johannes, mit dem des folgenden, die Apostel Jesu, identifiziert und von ersteren ausgesagt wird: *καὶ ἐλθόντες ἀπήγγειλαν τῷ Ἰησοῦ*. Das Objekt der Mitteilung ist hier der Tod des Täufers, bei Markus dagegen sind es die Taten, welche die Zwölfe in Jesu Auftrag verrichtet hatten. „Matthäus hat die Parenthese am Schluß glatt in den Zusammenhang übergehen lassen, den sie in Wahrheit unterbricht: vielleicht das wichtigste Kriterium für sein Verhältnis zu Markus“ (Wellhausen). Es ist dem Matthäus überhaupt garnicht wieder zum Bewußtsein gekommen, daß die Johannesgeschichte den Zusammenhang unterbricht; denn die folgende Perikope von der Speisung der Fünftausend schließt er 14, 13 unmittelbar an den Bericht vom Tode des Johannes an: *ἀκούσας δὲ ὁ Ἰησοῦς ἀνεχώρησεν*. Aus alledem ergibt sich, daß die Perikope vom Tode des Johannes von Markus in die synoptische Grundschrift aufgenommen und von Matthäus auf ungeschickte Weise mit ihr noch fester verankert worden ist. Fehlt sie bei Lukas ganz, so ist doch wohl der nächste Schluß nicht der gewöhnliche, daß sie ausgelassen sei, weil bereits Luk. 3, 19 f. eine Zusammenfassung davon gegeben habe — was noch nicht einmal zutrifft —, sondern daß sie dort überhaupt nicht gestanden hat. Bei ihm sieht man in jeder Beziehung deutlich den Fortgang der Ereignisse in dem Abschnitt 9, 6—10, während dieser bei den beiden anderen völlig verloren-

gegangen ist. Bei Markus ist, wie oben nachgewiesen, das Motiv für Jesu Verhalten, das sich Luk. 9, 9 in den Worten: *καὶ ἐζήτει ἰδεῖν αὐτόν*, findet, entfernt worden. Demgemäß hat er für die Fortsetzung der Geschichte hinter 6, 30 eine neue Anknüpfung nötig. Diese liegt 6, 31 in den ihm allein eigentümlichen Worten: *καὶ λέγει αὐτοῖς· δεῦτε ὑμεῖς αὐτοὶ κατ' ἰδιάν εἰς ἔρημον τόπον καὶ ἀναπαύσασθε ὀλίγον. ἦσαν γὰρ οἱ ἐρχόμενοι καὶ οἱ ὑπάγοντες πολλοί, καὶ οὐδὲ φαγεῖν εὐκαίρουν.* Es ist das eine Wiederholung des Motivs aus 3, 20, das sich dort allerdings nicht auf die erholungsbedürftigen Apostel, sondern auf den von der Menge umdrängten Jesus bezieht.

Eine Untersuchung der beiden Rezensionen der Geschichte vom Tode Johannes des Täufers gehört nicht in diese Schrift. Immerhin ist zu bemerken, daß das Bild des Herodes in Mark. 6, 16 (Matth. 14, 2) im Unterschied von dem in Luk. 9, 9 offenbar bedingt ist durch die Geschichte vom Tode des Johannes, und zwar in der Form des Markus. Dort heißt es V. 20: *ὁ γὰρ Ἡρώδης ἐφοβεῖτο τὸν Ἰωάννην εἰδὼς αὐτὸν ἄνδρα δίκαιον καὶ ἅγιον, καὶ συνετήρει αὐτόν καὶ ἀκούσας αὐτοῦ πολλὰ ἠπόρει, καὶ ἡδέως αὐτοῦ ἤκουεν*, was bei Matth. V. 5 nur kurz in dem Satz zusammengefaßt wird: *ἐφοβήθη τὸν ὄχλον, ὅτι ὡς προφήτην αὐτὸν εἶχον*, wo das 14, 1 ausgelassene Urteil des Volkes über den Täufer nachgeholt wird. Von da aus begreift es sich, daß Markus V. 16 aus dem kalten, gewissenlosen Menschen Luk. V. 9 den von Gewissensbissen gepeinigten Gespensterseher machen mußte, den dann Matthäus V. 2 von ihm übernahm. So erweist sich nach allen Seiten der Lukastext als Bewahrer der Grundschrift.

§ 45. Die angebliche Lücke bei Lukas.

Mark. 6, 45—8, 26; Matth. 14, 22—16, 12.

Die bisherigen Untersuchungen über das Verhältnis der Synoptiker zueinander führen bei der eigentümlichen Differenz, die zwischen Lukas und den beiden anderen Synoptikern besteht, sofern jenem alles fehlt, was diese zwischen der Speisung der Fünftausend und dem Messiasbekenntnis des Petrus haben, nicht zunächst zu der Frage, weshalb Lukas diese ganze Partie aus-

gelassen habe. Es gilt vielmehr zunächst, dem Lukastext in seinem jetzigen Bestande gerecht zu werden.

Nachdem in Luk. 9, 1—6 von der Aussendung der zwölf Apostel berichtet worden ist, erzählt V. 7—9, wie Herodes durch das Volksgerede auf Jesus aufmerksam geworden sei und ihn zu sehen begehrt habe. V. 10 heißt es sodann: *καὶ ὑποστρέψαντες οἱ ἀπόστολοι διηγήσαντο αὐτῷ ὅσα ἐποίησαν· καὶ παραλαβὼν αὐτοὺς ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά.* Der nächstliegende Eindruck ist der, daß Jesus das Gebiet des Herodes Antipas, Galiläa, verläßt, um in Bethsaida, in der unter des Philippus Herrschaft stehenden Gaulanitis, vor jenem sicher zu sein; vgl. die ähnliche Situation in Luk. 13, 31 ff.

Hiermit lassen sich die parallelen Berichte bei Markus und Matthäus nicht reimen. Während sich Jesus nach Lukas in die Stadt Bethsaida zurückzieht, so nach Mark. 6, 32; Matth. 14, 13 *εἰς ἔρημον τόπον*, und während nach Mark. 6, 34; Matth. 14, 14 das Volk Jesum empfängt, sobald er das Schiff verläßt, wonach man also an einen wüsten Ort am Seeufer zu denken hat, so ist bei Lukas überhaupt nicht davon die Rede, daß sich Jesus zu Schiff nach dem oberhalb des Einflusses des Jordan in das galiläische Meer gelegenen Bethsaida begeben habe. Nun steht aber offenbar die Ortsbestimmung bei Markus und Matthäus in engster Verbindung mit der darauf folgenden Geschichte von der Speisung der Fünftausend, die ja zu ihrer Voraussetzung einen öden Ort hat, wo man keine Lebensmittel haben kann. Beachtenswert ist auch, daß die Jünger Jesus den Rat geben: *ἀπόλυσον τὸν ὄχλον, ἵνα πορευθέντες εἰς τὰς κύκλῳ κώμας καὶ ἀγροὺς καταλύσωσιν καὶ εὕρωσιν ἐπισιτισμόν* (Mark. 6, 36; Matth. 14, 15; Luk. 9, 12), während man doch zunächst erwartet hätte, sie würden auf die Stadt Julias-Bethsaida hingewiesen haben. So kann man sich also nicht einmal mit dem Harmonisierungsversuche helfen, daß Lukas die Speisung der Fünftausend in die Nähe von Bethsaida verlegt habe, davon nicht zu reden, daß überhaupt die Worte *ὑπεχώρησεν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά*, ebensowenig heißen können: er entwich in die Gegend der Bethsaida genannten Stadt, wie 4, 16: *καὶ ἦλθεν εἰς Ναζαρά*: er kam in die Gegend von Nazaret. Um diesen Gedanken zum Ausdruck zu bringen,

stand die Wendung *εἰς τὰ μέρη*, bzw. *εἰς τὰ ὅρια Βηθσαϊδά*, zur Verfügung. Daraus erklärt es sich nun auch, daß sich statt der überwiegend vertretenen Lesart: *εἰς πόλιν (κώμην) καλουμένην Βηθσαϊδά*, die andre findet: *εἰς τόπον ἔρημον*, bzw. die Mischlesart: *εἰς τόπον ἔρημον πόλεως καλουμένης Βηθσαϊδά*. Daß diese Lesarten entstanden seien, weil sich *εἰς πόλιν* scheinbar nicht gereimt habe mit *κατ' ἰδίαν* und *ὑπεχώρησεν*, ist nicht richtig. Dagegen liegt allerdings ein unübersteigliches Hindernis für die Vereinigung des lukanischen Berichtes mit dem des Markus und Matthäus darin, daß Jesus in der Stadt Bethsaida befindlich die Speisung der Fünftausend sollte vorgenommen haben.

Damit wird es nun doch wohl zusammenhängen, daß die Ortsbestimmung des Lukas bei Markus an einem anderen Platze erscheint, nämlich 6, 45: *καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν*. Daß hier diese Ortsangabe nicht an richtiger Stelle steht, zeigen einerseits die Varianten, andererseits die Bemühungen, einen anderen Sinn zu gewinnen, als der Wortlaut fordert. Die Lesart von b i q: a bessaida statt ad bethsaidam, ist ein ganz unzulänglicher Notbehelf. Wie sollte Markus dazu gekommen sein, erst in V. 45 den Ort der wunderbaren Speisung zu nennen statt in V. 32? Doch wohl nur, um dem allzudeutlichen Zusammenstoß der Stadt mit dem wüsten Ort auszuweichen. Genützt wird damit tatsächlich allerdings nichts. Etwas besser gelingt das der Variante von a: in contra bessaida. Man sieht hier den Anlaß zur Entstehung der Ansicht von zwei Bethsaida im Neuen Testament. Aber von einem Bethsaida auf der Westseite des Sees weiß die sichere Überlieferung nichts, während Existenz und Lage von Bethsaida-Julias am linken Ufer des Jordan oberhalb seines Einflusses in den See durch Josephus und Plinius gesichert ist. Auch in Mark. 8, 22 kann nur an Bethsaida-Julias gedacht sein: Jesus begibt sich nach 8, 10. 13 dorthin von der Westseite des Sees zum jenseitigen Ufer und nach 8, 27 von dort in das Gebiet von Cäsarea Philippi. Daß in Matth. 11, 21; Luk. 10, 13 an ein am Westufer gelegenes Bethsaida zu denken sei, wird durch nichts nahegelegt; ebensowenig in Joh. 1, 44, während im Ausdruck *Βηθσαϊδὰ τῆς Γαλιλαίας* Joh. 12, 21 die oft vorkommende Ungenauigkeit vorliegt, daß gaulanitische Orte als galiläische be-

zeichnet werden. Nur in Mark. 6, 45 scheint die Annahme eines von Julias verschiedenen, an der westlichen Seite des Sees gelegenen Bethsaida unumgänglich zu sein. Man nimmt zwar an, daß es sich bei Markus bloß um eine Fahrt an der östlichen Seeküste bis zu deren nördlichstem Punkt handele. Aber dagegen spricht Mark. 6, 45. 47; Matth. 14, 22. 24, wonach es sich um eine Fahrt quer über den See an das westliche Ufer handelt, wo sich ja auch die Landschaft Gennesaret (Mark. 6, 53; Matth. 14, 34) befindet. In der Speisungsgeschichte Joh. 6 geht die Fahrt nach Kapernaum hinüber (Joh. 6, 17); in der Dublette der Speisung der Viertausend Mark. 8, 1 ff.; Matth. 15, 32 ff. nach Dalmanutha und Magadan (Magdala), Orten, die auf der Westseite des Sees zu suchen sind. Somit erhält man den Eindruck, daß in dem Bethsaida Mark. 6, 45 ein Irrtum steckt, der durch nichts anderes zu erklären ist, als daß der Verfasser des zweiten Evangeliums hier die Überlieferung unterzubringen gesucht hat, die wir Luk. 9, 10 an der richtigen Stelle haben. Ob sich Markus über die Lage dieses Ortes eine bestimmte Vorstellung gemacht hat, wage ich nicht zu sagen.

Aber wie erklärt sich nun Luk. 9, 10: *ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά*, als Einleitung zur Speisung der Fünftausend? Überhaupt nicht! Das kann garnicht die Einleitung zu der Versammlung an einem wüsten Orte gewesen sein. Schalten wir dagegen die Geschichte von der wunderbaren Speisung V. 12—17 aus und schließen V. 11 an V. 18, so gewinnen wir einen ganz anderen Eindruck. Luk. 9, 18 wird berichtet: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταὶ καὶ ἐπηρώτησεν αὐτοὺς λέγων· τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι;* Im Unterschied von den Parallelen Mark. 8, 27; Matth. 16, 13 wird garkeine Ortsbestimmung gegeben. Daß Lukas eine solche, wenn er sie vorgefunden, einfach gestrichen hätte, ist vonvornherein nicht wahrscheinlich. Fragt man aber, was nach dem lukanischen Zusammenhang der Ort sein könne, wo sich Jesus befunden, so bleibt, mag man die Speisung der Fünftausend beibehalten oder ausschalten, nichts anderes übrig als Bethsaida. Damit stimmt nun auch Markus, der die Geschichte vom Messiasbekenntnis des Petrus anknüpft an die von der Blindenheilung in Bethsaida. Es ist lediglich Folge von

Matth. 16, 13 (*ἐλθὼν δὲ ὁ Ἰησοῦς εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τοῦ Φιλίππου ἠρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ*), daß man das Petrusbekenntnis nach Cäsarea Philippi legt; Markus berichtet nur, daß Jesus Bethsaida verlassen habe, um in die Dörfer von Cäsarea Philippi zu gehen, und auf dem Wege dorthin habe er den Jüngern die Frage vorgelegt, welche Ansicht das Volk von ihm habe (*καὶ ἐξῆλθεν ὁ Ἰησοῦς καὶ οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου. καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητάς αὐτοῦ*). So verstehen sich auch hier die Parallelen am besten, wenn man die lukanische Tradition nicht an die letzte, sondern an die erste Stelle setzt. Als Ortsbestimmung hat Lukas wie Markus gleicherweise Bethsaida; aber das lukanische *κατὰ μόνας συνῆσαν αὐτῷ οἱ μαθηταί* macht Markus zu einer Reise in den nördlichen Teil des Gebietes des Philippus; nach Matthäus endlich befindet sich Jesus bereits im Gebiet von Cäsarea Philippi, als er die bekannte Frage tut. — Daß Luk. 9, 10 *ὑπεχώρησεν κατ' ἰδίαν εἰς πόλιν καλουμένην Βηθσαϊδά* ursprünglich eng mit V. 18 *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εἶναι αὐτὸν προσευχόμενον* zusammengehört, ergibt sich ferner aus Mark. 6, 45 f.: *καὶ εὐθὺς ἠνάγκασεν τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ ἐμβῆναι εἰς τὸ πλοῖον καὶ προάγειν εἰς τὸ πέραν πρὸς Βηθσαϊδάν, ἕως αὐτὸς ἀπολύει τὸν ὄχλον καὶ ἀποταξάμενος αὐτοῖς ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι* (Matth. 14, 23). Jesu Reise nach Bethsaida und sein Beten steht wie in Luk. 9, 10. 18, so in Mark. 6, 45 f. beieinander. Man pflegt das so zu deuten, daß man bei Lukas von einer Nachwirkung von Mark. 6, 46 spricht. Die Erörterung über Mark. 6, 45 fordert das entgegengesetzte Urteil. In der Tat macht Mark. 6, 46 den Eindruck, dem Verlauf der Erzählung nicht organisch anzugehören: V. 47 schließt sich ohne weiteres an V. 45 an. Zum Spätwerden brauchte es nicht mehr, als daß Jesus die Menge entließ; vgl. Mark. 6, 35; Matth. 14, 15. Die Bemerkung, es sei spät gewesen, als die Jünger bereits mitten auf dem See gefahren, Jesus aber allein am Lande gestanden sei, spricht deutlich aus, daß er das Volk entlassen habe. Vor allem aber kann dieser Zeitpunkt nicht so spät fallen, daß die Bemerkung Mark. 6, 48, Jesus habe gesehen, wie das Schiff von den Wellen bedrängt worden sei, nicht zur Unmöglichkeit wird, sodaß man sie wie Matthäus hätte fallen

lassen müssen. Aus alledem ersieht man, daß Mark. 6, 46 ein störendes Element ist. Weshalb ist es eingefügt worden? Wenn Jesus erst in der vierten Nachtwache zu den Jüngern kommt, so muß er doch nach der Entlassung des Volkes irgendwo gewesen und durch andere Beschäftigung in Anspruch genommen worden sein. Da lag denn schon an sich nichts näher als die Annahme, daß Jesus einen Teil der Nacht im Gebet zugebracht habe. Und wenn Markus die Ortsbezeichnung aus Luk. 9, 10 herübernahm, so ist der Zug vom Beten Jesu umso leichter zu erklären, falls er bei Lukas ursprünglich neben der Ortsbezeichnung Bethsaida stand. Möglicherweise ist bei Mark. 6, 46 auch die johanneische Überlieferung wirksam gewesen. Sie unterscheidet sich von den beiden synoptischen Speisungsgeschichten dadurch, daß, während in diesen Jesus das Volk entläßt, er dort sich dem Volke entzieht, das ihn zum Könige machen will, und allein auf das Gebirge flieht, sodaß die Jünger dann am Abend ohne ihn nach Kapernaum abfahren. Der Ausdruck bei Markus ἀπῆλθεν εἰς τὸ ὄρος, berührt sich in der Tat mit der johanneischen Darstellung, die sich sonst mit der bei Markus überhaupt nicht vereinigen läßt; das Beten hat dieser jedenfalls nicht aus Johannes, sondern aus Lukas.

Alle diese Beobachtungen laufen darauf hinaus, daß Lukas die Markusgeschichten vom Seewandeln Jesu bis zur Heilung des Blinden von Bethesda nicht weggelassen, sondern daß in der von ihm benutzten Überlieferung dieser ganze Abschnitt nicht gestanden hat, ja mehr als das, auch die Geschichte der Speisung der Fünftausend nicht. Diese ist von Lukas aus der Markusüberlieferung als einziges Stück der synoptischen Grundschrift ergänzend eingefügt worden. Auf diese Weise erklärt sich allein die Unvereinbarkeit der Ortsangabe Luk. 9, 10 mit der folgenden Speisungsgeschichte und die durch Mark. 6, 45 f. nachzuweisende Zusammengehörigkeit von Luk. 9, 10. 18.

Daß aber die Geschichte von der Speisung der Fünftausend Luk. 9, 12—17 in der Grundschrift des Lukas nicht gestanden hat, bestätigt sich schließlich auch dadurch, daß ihr alle diejenigen Kennzeichen fehlen, durch die sich die bisher untersuchten lukanischen Partien so sicher als Vertreter des synoptischen Urtextes herausstellten. Soweit ich sehen kann, zeigt der Lukastext in keinem der

von Markus und Matthäus abweichenden Züge eine ältere Form der Überlieferung.

§ 46. Jesu Verbot, ihn als Messias zu proklamieren.

Luk. 9, 18—22; Mark. 8, 27—33; Matth. 16, 13—23.

Schon rein äußerlich betrachtet erhält man von dem Verhältnis der drei Rezensionen dieser Perikope zueinander dasselbe Bild, das sich so oft schon gezeigt hat: Lukas der kürzeste Bericht, Matthäus der längste, zwischen beiden Markus.

Es ist schon S. 221 bemerkt worden, daß Lukas eine besondere Ortsbezeichnung nicht gibt, nachdem 9, 10f. berichtet worden war, daß sich Jesus nach Bethsaida begeben und sich predigend und heilend um die *ὄχλοι* bemüht habe. Nun erzählt V. 18, daß er, zum Gebet zurückgezogen, mit den Jüngern allein gewesen und sie gefragt habe, für wen ihn die *ὄχλοι* ausgäben: *τίνα με οἱ ὄχλοι λέγουσιν εἶναι.* Darauf erhielt er ganz denselben Bescheid, von dem bereits 9, 7f. die Rede war, und der dort dem Herodes zum Anlaß wurde, Jesu habhaft zu werden, und diesem, das Gebiet des Herodes zu verlassen. Schließt sich daran in V. 20 die Frage: *ὑμεῖς δὲ τίνα με λέγετε εἶναι*, so heißt das zunächst nicht: Was für eine Ansicht habt ihr von mir? sondern: Wie redet ihr über mich? Ein Anlaß, sie nach ihrer Meinung über Jesus zu fragen, lag ja überhaupt nicht vor. Hatte er sich doch ihnen von Anfang an als den Messias hingestellt (vgl. 4, 21; 5, 24. 34f.; 6, 5), und hatten sie sich daraufhin zu seinen Aposteln auswählen lassen. Ist das Reden des Volkes über Jesus der Anlaß seiner Übersiedelung in die Gaulanitis gewesen, so kann Jesus jene Frage an die Jünger nicht getan haben, um ein Bekenntnis ihrerseits hervorzurufen, sondern um festzustellen, ob sie nicht mit ihrer Predigt die ihm drohende Gefahr gesteigert hätten, und um ihnen eine dementsprechende Instruktion zu geben.

Diese Annahme wird durch die folgenden Worte bestätigt. Wenn Petrus auf Jesu Frage antwortet: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*, so lautet schon die Form dieses Satzes nicht wie ein feierliches Bekenntnis, sondern wie ein Referat, genau entsprechend den Berichten über die verschiedenen Äußerungen der Massen: *Ἰωάννην τὸν βαπτιστήν — Ἡλείαν.* Auch daraus, daß Petrus die Antwort

gibt und nicht wie vorher die Jünger überhaupt, läßt sich nichts gewinnen für die Annahme, daß hier im Namen der Zwölfe ein Bekenntnis abgelegt werden solle. Daß Petrus als der erste der Apostel Bescheid gibt über das, was sie verkündigt haben, ist schon an sich begreiflich. Daneben beabsichtigt der Erzähler vielleicht hervorzuheben, daß eben der Petrus, der später Jesus vor geringem Volk verleugnete, es war, der ihn jetzt offen als den Christ Gottes verkündete. Zu dieser Auffassung allein paßt auch V. 21: *ὁ δὲ ἐπιτιμήσας αὐτοῖς παρήγγειλεν μηδενὶ λέγειν τοῦτο.* — Noch weniger als der Bericht von einem Bekenntnis des Petrus findet sich hier die Mitteilung, daß Jesus damals sein Messiasgeheimnis den Jüngern offenbart habe. Des Petrus Antwort: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*, lautet wie die Mitteilung von etwas Selbstverständlichem, und Jesu Befehl, dem Volk hiervon nichts zu sagen, setzt die Tatsache, daß er wirklich der Messias sei, als etwas den Jüngern längst Bekanntes voraus. So fügt sich diese Geschichte ganz einfach dem bisher Berichteten an.

Anders nimmt sich schon die Sache bei Markus aus. Die ihm eigentümliche Ortsbestimmung *ἐξῆλθεν εἰς τὰς κώμας Καισαρίας τῆς Φιλίππου* ändert den Schauplatz des berichteten Ereignisses nicht wesentlich. Im Anschluß an die Perikope von der Blindenheilung in Bethsaida 8, 22—26 fällt es in die Nähe dieser Stadt und nicht, wie man oft sagt, nach Cäsarea Philippi. Heißt es V. 27, daß Jesus von Bethsaida ausgezogen sei, um sich nach den Dorfschaften von Cäsarea Philippi zu begeben, so steht eben doch nicht da, daß Jesus in diesen Dörfern oder gar in Cäsarea selbst die betreffende Frage gestellt habe, sondern auf dem Wege dorthin: *καὶ ἐν τῇ ὁδῷ ἐπηρώτα τοὺς μαθητὰς αὐτοῦ.* — Was die Frage selbst betrifft, so ist zunächst zu beachten, daß der Zusammenhang mit der Perikope 6, 14—16 durch die eingeschobenen Partien 6, 17—29. 6, 35—8, 26 vollständig gelöst worden ist. Außerdem ist, wie S. 215 f. nachgewiesen wurde, das Motiv für die Frage Jesu, das Bestreben des Herodes, sich Jesu zu bemächtigen (vgl. Luk. 9, 9), bei Markus hingefallen. Somit fehlen für das richtige Verständnis der Perikope bei Markus die Vorbedingungen, und es ist eine Umgestaltung derselben eigentlich unvermeidlich. Eine solche scheint sich schon anzukündigen, wenn in der Frage Jesu an Stelle von *οἱ ὄχλοι* das feierlicher

wirkende οἱ ἄνθρωποι tritt. Ganz deutlich aber, wenn die Antwort des Petrus lautet: σὺ εἶ ὁ Χριστός. Das ist im Grunde keine Antwort auf Jesu Frage, der nicht danach geforscht hat, für wen die Apostel ihn ansehen, sondern wie sie über ihn reden. Dort liegt ein feierliches Bekenntnis vor, das an das aus ganz anderer Situation stammende Wort des Petrus Joh. 6, 69: σὺ εἶ ὁ ἅγιος τοῦ θεοῦ, erinnert. Freilich auch hier fehlt es wie bei Lukas an einer Bestätigung von seiten Jesu, die doch unentbehrlich wäre, wenn die Perikope die Offenbarung des Messiasgeheimnisses bringen sollte. Auch hier schließt das Gespräch V. 30 mit dem Verbot, Jesu Messiastum den Leuten kundzumachen.

Noch stärker entfernt sich die Darstellung des Matthäus von der des Lukas. Dort befindet sich Jesus bereits im Gebiete von Cäsarea Philippi, als er die betreffende Frage stellt: ἐλθὼν εἰς τὰ μέρη Καισαρίας τῆς Φιλίππου. Diese selbst lautet, im Anschluß an Markus, noch ein gut Teil feierlicher als bei diesem, sofern Jesus von sich als Menschensohn in der dritten Person redet: τίνα λέγουσιν οἱ ἄνθρωποι εἶναι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου. In der Antwort der Jünger ist von den Propheten, von denen einer in Jesus aufgetreten sei, Jeremias genannt, der nächst Elias als Vorbereiter für den Tag Gottes in der jüdischen Theologie in Betracht kommt. Den Ausdruck des Lukas προφήτης τις τῶν ἀρχαίων ἀνέστη (so auch 9, 8), der auf der Voraussetzung beruht, daß auch in der Gegenwart Propheten auftreten (vgl. z. B. Matth. 11, 9; 14, 5; Luk. 7, 16. 26), hat bereits Markus umgewandelt in εἷς τῶν προφητῶν, wonach als Propheten eben die kanonischen in Betracht kommen. Dem ist Matthäus gefolgt. — Vor allem erscheint die Antwort des Petrus ins Feierliche gesteigert. Schon der Doppelname Σίμων Πέτρος statt des einfachen Πέτρος zeigt das an; mehr noch der Inhalt der Antwort, die den Gipfel der Steigerung von Lukas an darstellt:

Lukas	Markus	Matthäus
τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ	σὺ εἶ ὁ Χριστός	σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος.

Bei Lukas ein einfaches Referat des Petrus über sein und seiner Genossen Verhalten, bei Markus ein Bekenntnis zu Jesus als

dem Christ, bei Matthäus endlich das Bekenntnis in einer Feierlichkeit, als ob es Antwort wäre auf eine Beschwörung wie die des Hohenpriesters Matth. 26, 63: ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος ἵνα ἡμῖν εἴπῃς, εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.

Diesem hochfeierlichen Bekenntnis des Petrus entspricht nun in V. 17—19 eine ebenso feierliche Ehrung des Σίμων Βαριωνᾶ. Ihr Fehlen bei Markus und Lukas beweist nicht bloß, daß sie der synoptischen Grundschrift nicht zugehört, sondern daß die Auffassung des Wortes des Petrus, die sie voraussetzt und die auch schon bei Markus sich anzubahnen angefangen hatte, der Meinung der Grundschrift nicht entspricht. Das Verbot Jesu an die Jünger, ihn nicht als Christus zu verkündigen, fehlt auch bei Matthäus nicht. Aber es schleppt in V. 20 so nach und ist in seiner Adressierung an die Jünger, statt an Petrus, so unvorbereitet, daß man es als Fremdkörper bezeichnen müßte, wenn nicht die Rezensionen des Markus und Lukas bewiesen, daß der Fremdkörper in Matth. V. 17—19 zu sehen sei.

Mit dem Verbot Jesu hat das von der Predigtpraxis der Zwölfe ausgehende Gespräch sein Ende gefunden. Aber die Perikope hat noch einen zweiten Teil. Dieser bietet zunächst in allen drei Rezensionen die erste Weissagung Jesu von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen und dann, aber nur bei Markus und Matthäus, die von Jesus zurückgewiesene Versuchung des Petrus, sich dem Leiden zu entziehen. Aus der bei dieser Gelegenheit gefallenen Bezeichnung des Petrus als Satan meint man allein erklären zu können, wie der Text des Lukas zustande gekommen sei, in dem sich dieser Zusammenstoß von Jesus und Petrus nicht findet: eine solche Titulierung schien ihm des großen Apostels nicht würdig. Es wird sich herausstellen, daß der lukanische Textbestand von hier aus allein nicht erklärt werden kann.

Im Zusammenhange des Lukasevangeliums oder genauer der von uns herausgestellten synoptischen Grundschrift begreift sich nicht recht, wie sich mit 9, 22 an das Vorhergehende jene Leidensweissagung anschließen kann. Die Frage nach der Art, wie die Apostel von Jesus reden, ist veranlaßt durch Jesu Bestreben, eine seinem Leben drohende Gefahr zu beseitigen. Wie stimmt es damit, daß Jesus unmittelbar nach der den Aposteln gegebenen Vor-

sichtsmaßregel von seinem unausbleiblichen Tode redet? Sodann droht ihm die Gefahr, der er ausweichen will, von Herodes und veranlaßt ihn, von Galiläa nach der Gaulanitis überzusiedeln. Leiden und Tod aber, auf die er V. 22 hinweist, gehen aus von den Ältesten, Hohenpriestern und Schriftgelehrten und ereignen sich demgemäß in Judäa und Jerusalem (vgl. Matth. V. 21), wohin sich Jesus jetzt nochnicht begibt. Dazu kommt, daß die sogenannte zweite Leidensweissagung Luk. 9, 43—45 durchaus den Charakter eines erstmaligen Redens Jesu über diese Dinge an die gänzlich unvorbereiteten Jünger trägt, wie das später im einzelnen begründet werden wird. Somit wird von allen Seiten her das Urteil festgelegt, daß die erste Leidensweissagung später in die synoptische Grundschrift eingefügt worden ist. Der Verfasser des Lukasevangeliums hat dann von dem Einschub, der in vollem Umfange bei Markus vorliegt, nur die erste Hälfte der synoptischen Grundschrift hinzugefügt, vermutlich weil er sich an dem harten Urteile Jesu über Petrus stieß.

Was Markus veranlaßt hat, diesen Abschnitt aus unbekannter Überlieferung einzuschalten, kann man nur vermuten. Nahe liegt es, dieses Problem mit dem anderen zu verbinden von der bei Markus-Matthäus neu eingetretenen Ortsbezeichnung Cäsarea Philippi. Wenn jene Leidensweissagung in der Überlieferung verbunden war mit einem Aufenthalte Jesu im Norden Palästinas, so ist es ganz verständlich, wie Markus die Geschichte anschloß an den Bericht vom Aufenthalte Jesu in Bethsaida, dem bald der Bericht folgte von Jesu Verklärung auf weltentrückter Bergeshöhe, wozu sich die Gipfel des Hermon geradezu anzubieten schienen. Noch wahrscheinlicher wird es bei der Annahme, daß die Leidensweissagung bei Cäsarea Philippi in der von Markus 6, 32—8, 26 benutzten Quelle auf die Perikope von der Blindenheilung in Bethsaida (8, 22—26) gefolgt ist.

§ 47. Mahnung zur Nachfolge Jesu.

Luk. 9, 23—27; Mark. 8, 34—9, 1; Matth. 16, 24—28.

Wenn Lukas die folgende Rede Jesu V. 23 einleitet mit *ἔλεγεν δὲ πρὸς πάντας*, so entspricht das ganz dem vorher Berichteten. Nach

V. 10f. ist Jesus mit den von ihrer Reise zurückgekehrten Zwölfen nach Bethsaida entwichen. Dort hat er sich predigend und heilend der ihm nachgezogenen Volksmenge angenommen. Dann hat er nach V. 18—21, als er sich zum Gebet von der Menge zurückgezogen hatte, mit den Jüngern die Auseinandersetzung darüber gehabt, wie sie über ihn zur Volksmenge reden. Sie schließt mit dem Verbot, ihn als den Christ Gottes zu proklamieren. Nun wendet er sich in V. 23 an alle, die ihm von Galiläa aus gefolgt sind (vgl. V. 11: *οἱ δὲ ὄχλοι γνόντες ἠκολούθησαν αὐτῷ*), und hält ihnen eine Predigt über die Art der rechten Nachfolge.

So durchsichtig die Fortführung der Erzählung bei Lukas ist, so undurchsichtig ist sie bei Markus: *καὶ προσκαλεσάμενος τὸν ὄχλον σὺν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.* Die Bedenken dagegen sind so formuliert worden: „Die folgende Rede soll nicht bloß den Jüngern, sondern überdies auch einer besonders dazu herbeigerufenen Volksmenge gelten, von welcher nicht recht erhellt, wie sie dem auf der Nordreise Befindlichen zu Gebote stehen und plötzlich zugegensein mag. Andererseits versteht sich die Betonung der Leidensbereitschaft und Opferwilligkeit als Vorbedingung für jeden weiterhin beabsichtigten Anschluß an ihn gegenüber einem größeren Hörerkreise, daraus einige dazu geneigt schienen, besser als gegenüber solchen, die schon länger eingeschult waren und die Entscheidung schon hinter sich hatten" (Holtzmann). Die erste dieser Erwägungen konstatiert, daß der Markustext in sich unverständlich ist. Ihm muß ein Bericht vorgelegen haben, in dem neben den Jüngern eine große Volksmenge zugegengewesen ist. Ein solcher ist der des Lukas, wo sich Jesus in Bethsaida mit seinen Jüngern und den Volksgenossen befindet, während er Mark. 8, 27 nur von seinen Jüngern begleitet sich von Bethsaida in die Ortschaften des Gebietes von Cäsarea Philippi begibt. Daß Mark. V. 34 neben dem *ὄχλος* noch die Jünger Jesu hat, begreift sich leicht aus seinem Bestreben, die Perikope über die Nachfolge Jesu irgendwie mit dem Vorhergehenden zu verknüpfen. Es ist das schlecht genug geraten, da von einem Herbeirufen der Jünger, die sich nach V. 33 bereits bei Jesus befinden, doch nicht wohl die Rede sein kann und da für diese, wie oben ausgeführt worden ist, die Ermahnung, Jesu nachzufolgen, nicht sosehr am Platze war wie bei der großen Masse. Immer-

hin kann man sich letzteres zurechtlegen bei Berücksichtigung der Szene zwischen Jesus und Petrus, der es nicht zugeben wollte, daß sein Meister mit Leiden und gewaltsamem Tode endige, und der deshalb auch wohl für seine eigne Person (was freilich nicht zum Ausdruck gekommen ist) an Leidensscheu litt. In Fortführung dieses Gedankens hat dann Matth. V. 24 (*τότε ὁ Ἰησοῦς εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ*) den *ὄχλος* ganz fallengelassen und die Rede Jesu aufs engste verknüpft mit der Perikope V. 21—23; Mark. V. 31—33, die als Zusatz zur synoptischen Grundschrift S. 228 erwiesen worden ist und die also auch nicht durch die Perikope von der Nachfolge Jesu gehalten werden kann. So ist der einleitende Satz zu dieser Rede, die sich nach Lukas an das Volk, nach Markus an das Volk und die Jünger, nach Matthäus an die Jünger allein richtet, wieder ein glänzender Beweis dafür, wie Lukas der synoptischen Grundschrift am nächsten, Matthäus ihr am fernsten steht. Es wird das noch bestätigt durch die Dublette der Rede über die Kreuzesnachfolge bei Matthäus und Lukas. Matth. 10, 38f. findet sie sich in der Instruktionsrede an die Zwölfe, Luk. 14, 25—27 wird sie eingeleitet mit: *συνεπορεύοντο δὲ αὐτῷ ὄχλοι πολλοί, καὶ στραφεὶς εἶπεν πρὸς αὐτούς.*

Daß sich die Rede Jesu an das Volk richtet, das ihm von Galiläa in die Gaulanitis nachgezogen war (Luk. 9, 11), zeigt schon der Ausdruck im ersten Satze: *εἴ τις θέλει ὀπίσω μου ἔρχεσθαι*, der auch in Matth. V. 24 (*ὀπίσω μου ἐλθεῖν*) nachwirkt, während Mark. V. 34 offenbar von letzter Hand liest: *ὀπίσω μου ἀκολουθεῖν* (Matth. 10, 38 findet sich *ἀκολουθεῖν ὀπίσω μου* statt *ἔρχεσθαι ὀπίσω μου* in der Parallele Luk. 14, 27). Denen, welche die Absicht zeigen, unter Verlassen der galiläischen Heimat Jesu nachzugehen, sagt er, daß sie sich selbst verleugnen müssen. Das ist zu verstehen im Sinne von Stellen wie Luk. 9, 57—62; 14, 27, wo von den Jesu Nachfolgenden gefordert wird, daß sie ihre Familie und Heimstätte, ja ihr Leben darangeben sollen. So natürlich dies ist, so unverständlich die Forderung *ἀράτω τὸν σταυρὸν αὐτοῦ καθ' ἡμέραν*. „Diese metaphorische Verwendung der noch garnicht geschehenen Kreuzigung Jesu befremdet aufs äußerste in seinem eigenen Munde, da sie den Hörern völlig unverständlich bleiben mußte“ (Wellhausen). Daran würde auch der Erweis

nichts ändern, daß die Wendung „sein Kreuz tragen" ein gebräuchliches Bild sei für „sein Leiden tragen". Aber dieser Erweis ist bis jetzt nicht einmal erbracht worden. Der Zusammenhang des Lukas sowie das ihm allein eigentümliche καθ' ἡμέραν fordern die Annahme, daß hier eine Korrektur des ursprünglichen Textes vorliegt. Wer Heimat und Haus verläßt, um einem anderen in die Fremde nachzuziehen, der hat anderes zu tragen als ein Kreuz, nämlich eine Tasche oder Ranzen, in dem er die nötigen Kleidungsstücke und Lebensmittel mit sich führt. Wenn Jesus in früheren, besseren Zeiten seinen Aposteln verboten hatte, Gepäck auf ihre Missionsreisen mitzunehmen, da sie sich auf die Gastfreundschaft der Leute verlassen dürften (vgl. Luk. 9, 3; Mark. 6, 8), so sieht er sich für die spätere Zeit der Feindschaft gegen ihn zu entgegengesetzter Praxis veranlaßt; Luk. 22, 36: ἀλλὰ νῦν ὁ ἔχων βαλλάντιον ἀράτω, ὁμοίως καὶ πήραν. Dieser Situation ist diejenige verwandt, um die es sich in unserer Perikope handelt. So vermute ich, daß an unserer Stelle ursprünglich statt σταυρόν ein Wort wie φόρτον oder φορτίον (vgl. Matth. 11, 30; Luk. 11, 46) gestanden hat. Das σταυρόν scheint über die in die Grundschrift eingeschobene Perikope Mark. 8, 31—33 in den Markus- und Matthäustext und schließlich auch in den des Lukas eingedrungen zu sein.

Die Forderung der Selbstverleugnung an die, welche Jesus aus Galiläa begleitet haben, begründet er Luk. V. 24 damit, daß, wer seine ψυχή, d. i. sein Leben (vgl. Matth. 10, 39), sich selbst retten wolle durch Darangabe der Nachfolgerschaft Jesu, es verlieren würde — natürlich bei der Erscheinung des Reiches Gottes, wo den unfruchtbaren Baum und die leere Spreu das verdiente Geschick ereilt (vgl. 3, 9. 17). Welche Torheit ist es deshalb, die Nachfolge Jesu aufzugeben, um sich die Güter der Welt zu sichern, da der Genuß derselben dem, der selbst verlorengeht, nichts mehr nützt. Wenn in V. 25 das durch V. 24 nahegelegte τὴν ψυχὴν αὐτοῦ durch ἑαυτόν ersetzt ist, so bedeutet das nur eine sinngemäße Wiedergabe des aramäischen Originales, das in den Parallelen Mark. V. 36; Matth. V. 26 wörtlich reproduziert ist. Wenn aber dem an V. 24 anknüpfenden ἀπολέσας noch ζημιωθείς hinzugefügt wird, so dient das der Vorbereitung des Gedankens in V. 26, wo nicht vom Verlust des Lebens, sondern von dessen

Schädigung und von der Bestrafung die Rede ist, wenn der Menschensohn bei seiner Erscheinung in Herrlichkeit sich derer schämt, die seiner sich jetzt schämen, und sie deshalb der Strafe des ewigen Feuers überliefert; vgl. Luk. 13, 25; Matth. 25, 12. 41.

Die Beschreibung der Herrlichkeit des Menschensohnes findet in Luk. V. 26 einen eigentümlich überladenen und undeutlichen Ausdruck: *ὅταν ἔλθῃ ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τοῦ πατρὸς καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων*. In der Parallele Mark. V. 38 heißt es viel einfacher *ἐν τῇ δόξῃ τοῦ πατρὸς αὐτοῦ μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων*. Statt *τῶν ἁγίων* hat Matth. V. 27 gar nur *αὐτοῦ*. Aus diesen beiden Stellen erklärt sich der Ausdruck des Lukas nicht. Die *δόξα τοῦ πατρός* ist die Herrlichkeit, die der Menschensohn vom Vater erhält; vgl. Ps. 8, 6: *δόξῃ καὶ τιμῇ ἐστεφάνωσας αὐτόν*. 2. Petr. 1, 17: *λαβὼν παρὰ θεοῦ πατρὸς τιμὴν καὶ δόξαν*. Wie kann bei solcher Sachlage ein Text entstehen, der vor die Erwähnung der Herrlichkeit des Vaters noch eine solche der Herrlichkeit Jesu stellt, als ob diese etwas anderes wäre als jene? Und wie kann in enger Verbindung mit diesem Hinweis auf die Herrlichkeit des Vaters ein solcher auf diejenige der Engel folgen, also die *δόξα*, die der Vater **gibt**, neben der, welche das himmlische Heer **besitzt**? Es ist nicht wahrscheinlich, daß ein Schriftsteller, ohne durch literarische Abhängigkeiten gebunden zu sein, diese drei verschiedenen Beziehungen durch drei aneinander gereihte Genetive zum Ausdruck gebracht haben sollte. Der Ausdruck wird unanstößig, wenn man den mittleren Genetiv, *καὶ τοῦ πατρός*, ausschaltet. Dann erhält man eine Wendung wie Matth. 25, 31: *ὅταν ἔλθῃ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ πάντες οἱ ἄγγελοι μετ' αὐτοῦ*. Daß *καὶ τοῦ πατρός* ein fremdes Element ist, ergibt auch ein Vergleich von Luk. 12, 9 mit Matth. 10, 33. Dort verleugnet Jesus die, welche ihn vor den Menschen verleugnen, vor den Engeln Gottes, hier vor seinem Vater im Himmel. Letzteres ist offenbar die jüngere Fassung. Während der Gedanke von der Herrlichkeit, die der Vater gibt, in dem Zusammenhange unserer Perikope nirgends auftritt (vgl. dagegen Joh. 17, 22; 1. Petr. 1, 21; 2. Petr. 1, 17), so wird in engem zeitlichen Anschluß an sie (9, 28: *ἐγένετο δὲ μετὰ τοὺς λόγους τούτους, ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ*) von einem Ereignis berichtet, das Jesus in wunderbarer *δόξα* zeigt (V. 29. 31) und

ebenso zwei himmlische Gestalten (V. 30). Das scheint in der Tat wie eine Art bildlicher Darstellung dessen, was V. 26 in den Worten ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων ausgesprochen worden war. Dieser Eindruck verstärkt sich noch, wenn V. 27 als späterer Zusatz dargelegt werden kann. Zu dem Ende bedarf es erst eines Blickes auf die Rezensionen bei Markus und Matthäus.

Daß Mark. V. 35 gegen Luk. V. 24 den späteren Ausdruck bringt, ist unverkennbar. Wenn statt des Lukas und Matthäus gemeinsamen Ausdrucks: ὃς δ' ἂν ἀπολέσῃ τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ, Mark. V. 35 liest: ὃς δ' ἂν ἀπολέσει τὴν ψυχὴν αὐτοῦ ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ τοῦ εὐαγγελίου, so hat Zahn gewiß recht, daß hier eine Änderung des Originales vorliege, um das Wort auch nach Jesu Hingang verwendbar zu machen. Wellhausen urteilt: „Die Jünger sollen das Martyrium auf sich nehmen um Jesu willen und um des Evangeliums willen. Nicht um seines Evangeliums, sondern um des Evangeliums willen: er ist auch hier bei Markus nicht der Verkünder, sondern der Inhalt des Evangeliums. Das Evangelium ist der von den Aposteln gepredigte Christus". Als Inhalt seiner Predigt kann sich Jesus am wenigsten in diesem Zusammenhange bezeichnen, nachdem er den Jüngern eben verboten hatte, ihn als Messias zu proklamieren. Die Übereinstimmung von Lukas und Matthäus zeigt, daß hier nur die letzte Hand von Markus angenommen werden kann. Andererseits hat Mark. V. 37 und ihm folgend Matth. V. 26 einen Zusatz aus Psalm LXX 48,8: ἀδελφὸς οὐ λυτροῦται. λυτρώσεται ἄνθρωπος; οὐ δώσει τῷ θεῷ ἐξίλασμα αὐτοῦ. Daß damit ein Seitensprung gemacht wird, empfindet auch Wellhausen: nach Mark. 8, 36 müsse man erwarten, der Mensch könne kein Äquivalent für seine Seele bekommen, nicht aber keines geben. Dieser Zusatz ist dann der Grund gewesen, daß Matthäus den Gedanken, der Menschensohn werde sich des Ungetreuen schämen, fallengelassen und statt dessen den Satz eingeschoben hat: καὶ τότε ἀποδώσει ἑκάστῳ κατὰ τὴν πρᾶξιν αὐτοῦ. Endlich findet sich bei Markus im Unterschied von Lukas, daß dort nicht bloß vom Schämen der Ungetreuen die Rede ist, sondern daß die Verächtlichkeit dieses Verhaltens hervorgehoben wird, daß das Sichschämen stattfinde ἐν τῇ γενεᾷ ταύτῃ τῇ μοιχαλίδι καὶ ἁμαρτωλῷ: sie schämen sich seiner vor einem schamlosen Geschlechte. Daß hier-

durch ein Gegensatz zu μετὰ τῶν ἀγγέλων τῶν ἁγίων herausgestellt werden soll, ist offenbar. Aber es erscheint das doch nur als einer der vielen späteren Züge des Markus, die dessen Ausleger so faszíniert haben. Irgendwie motiviert erscheint er in unserem Zusammenhange nicht, wo der Anlaß zur Nachfolge der Menge aus Galiläa nach der Gaulanitis nicht die Schlechtigkeit des Volkes ist, sondern die Anschläge des Herodes, die Jesus ins Ausland treiben. Das ist anders in den Stellen Matth. 12, 39; 16, 4, woher der Ausdruck genommen ist, wo übrigens μοιχαλίς in den Parallelen älterer Prägung Luk. 21, 32; Mark. 8, 12 nicht vorhanden ist.

Eine eigene Bewandtnis hat es mit dem Schlußvers der Rede Mark. 9, 1: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς· ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὅτι εἰσίν τινες ὧδε τῶν ἑστηκότων, οἵτινες οὐ μὴ γεύσωνται θανάτου, ἕως ἂν ἴδωσιν τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ἐληλυθυῖαν ἐν δυνάμει. Wellhausen urteilt: „Mark. 9, 1 ist ein Zusatz zu 8, 38, äußerlich abgehoben durch καὶ ἔλεγεν und auch innerlich gekennzeichnet. Die eben ausgesprochene Ankündigung der Parusie wird gleich herabgestimmt. So bald wird Jesus nicht kommen, aber doch eher, als alle seine Jünger ausgestorben sind. Wir werden damit hinabgeführt auf eine Zeit, wo die meisten unmittelbaren Jünger Jesu schon dahingerafft waren, doch aber die Hoffnung festgehalten wurde, daß wenigstens ein kleiner Rest seine längst erwartete Parusie noch erleben werde". Es ist das für die Zeit der Bearbeitung der synoptischen Grundschrift durch die ältere Form des Markus von großer Bedeutung. Daß dieser Zusatz erst von Markus in Matthäus und in Lukas übergegangen ist, erkennt man daraus, daß diese Worte ohne die verräterische neue Zitationsformel: καὶ ἔλεγεν αὐτοῖς, einfach an das Vorhergehende angeschlossen worden sind. Matthäus hat auch insofern den Zusatz enger mit dem Zusammenhange verknüpft, als er an Stelle des Kommens des Reiches Gottes das Kommen des Menschensohnes in seinem Reiche setzt. Lukas hat den Wortlaut des Markus nur etwas gekürzt. Ist nun aber Markus 9, 1; Matth. 16, 28; Luk. 9, 27 ein später der synoptischen Grundschrift hinzugefügter Zusatz, so ist damit das S. 232 f. über den Zusammenhang der Verklärungsgeschichte mit Luk. V. 26 Gesagte vollends erwiesen, die Annahme aber, daß der Eingang der Verklärungs-

geschichte auf das angebliche „Petrusbekenntnis" bei Cäsarea Philippi zurückblicke, als unmöglich herausgestellt.

§ 48. Die Verklärung Jesu.

Luk. 9, 28—36; Mark. 9, 2—13; Matth. 17, 1—13.

Sehr auffallend ist die Differenz in der chronologischen Fixierung des Ereignisses; Markus-Matthäus schreiben *μετὰ ἡμέρας ἕξ*, Lukas *μετὰ τοὺς λόγους τούτους ὡσεὶ ἡμέραι ὀκτώ*. Je geringer der Unterschied in der Zahl der Tage ist, umso merkwürdiger ist die verschiedene Zählung. Leichter ist die Annahme, daß aus der ungefähren Zählung, etwa acht Tage, die präzise Angabe, sechs Tage, geworden sei, als das Umgekehrte. Wenn der später Schreibende das ungefähre Datum in ein präzises verwandelt hat, so muß allerdings angegeben werden können, woher er für letzteres den Anlaß genommen. Nun hat man hingewiesen auf die, mannigfache Berührungen zur Verklärungsgeschichte darbietende, Erzählung von Moses' Besteigung des Sinai Ex. 24. Hier wird Moses nach sechs Tagen Wartens am siebenten Tage von Gott aus der Wolke gerufen; V. 16f. Die Zeitangabe bei Lukas läßt eine Anknüpfung an diese alttestamentliche Geschichte nicht zu. Es ist das für die Beurteilung der beiden verschiedenen Traditionen von Bedeutung.

In Übereinstimmung miteinander berichten alle drei, daß Jesus die ihm am nächsten Stehenden aus der Zwölfzahl zu sich genommen habe. Einen Zweck, zu dem sich Jesus diese drei beigesellt, berichtet Lukas nicht, sondern fährt hinter dem eingeschobenen Partizipialsatz *καὶ παραλαβὼν Πέτρον καὶ Ἰωάννην καὶ Ἰάκωβον* einfach fort: *ἀνέβη εἰς τὸ ὄρος προσεύξασθαι*. Ganz anders Markus-Matthäus: *παραλαμβάνει ὁ Ἰησοῦς τὸν Πέτρον καὶ τὸν Ἰάκωβον καὶ τὸν Ἰωάννην, καὶ ἀναφέρει αὐτοὺς εἰς ὄρος ὑψηλὸν κατ' ἰδίαν μόνους* (dies Wort fehlt bei Matthäus), *καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν*. Markus-Matthäus suchen im Gegensatz zu Lukas den Zweck des Hinaufsteigens Jesu auf den hohen Berg darin, daß dort den drei Intimen etwas gezeigt werden solle, und sind beflissen, das Berichtete mit dem Schleier des Geheimnisvollen zu umgeben. Statt des einfachen *εἰς τὸ ὄρος* des Lukas haben sie *εἰς ὄρος ὑψηλόν*; der Schauplatz ist also eine ganz weltentrückte Stätte, und es ist beim Blick auf Mark. 8, 27; Matth. 16, 13 nicht unmöglich, daß

die Verfasser dabei an irgendeinen Gipfel des Hermon gedacht haben. Daß das ὄρος ὑψηλόν in der späteren Form der Versuchungsgeschichte Matth. 4, 8 sein Gegenstück hat, wo Lukas nur ganz im allgemeinen von ἀνάγειν redet, ist S. 40f. erwiesen worden. Demselben Interesse wie der hohe Berg dient die Betonung des Markus, daß Jesus das, was die drei Jünger auf dem hohen Berge erleben sollten, als ganz für sie allein bestimmt habe; vgl. das κατ' ἰδίαν μόνους, was bei Lukas völlig fehlt, während Matthäus das μόνους, als neben κατ' ἰδίαν überflüssig, vermutlich hat fallenlassen. Lukas berichtet V. 36, daß die Jünger über ihre Erlebnisse damals geschwiegen und keinem Mitteilung gemacht hätten: καὶ αὐτοὶ ἐσίγησαν καὶ οὐδενὶ ἀπήγγειλαν ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις οὐδὲν ὧν ἑώρακαν. Bei Markus-Matthäus dagegen verbietet Jesus ihnen, von dem, was sie gesehen, jemandem vor seiner Auferstehung Mitteilung zu machen. Danach handelt es sich um ein Geheimnis, das Jesus nur dem engsten Kreise der Getreuen in weltabgeschiedener Einsamkeit auf hoher Bergeshöhe kundgetan hat, das erst mitgeteilt werden durfte, nachdem seine Auferstehung den Schleier davongezogen hatte. „Bei Lukas erscheint das Schweigen der Jünger wie etwas, was berichtet wird, weil es nun einmal stattgefunden hat" (Wrede). Diejenige Überlieferung ist die ältere, wonach die Jünger gelegentlich einer nächtlichen Gebetsstunde Jesu etwas erlebt haben, über das sie damals geschwiegen haben, das ihnen aber später als der Mitteilung wert erschienen ist. Die spätere Überlieferung konnte sich dieses Schweigen nur aus einem direkten Verbot Jesu erklären, wonach es sich bei der sogenannten Verklärung um ein Geheimnis handelte, das erst dann mitgeteilt werden sollte, wenn seine Auferstehung und, was dieser folgte, die Geheimhaltung als unnötig hingestellt hatte. Aus dieser Auffassung erklärt es sich, daß Markus den Ausschluß aller anderen Personen als der drei Intimen auf das bestimmteste betont, aus dem ὄρος ein ὄρος ὑψηλόν macht und als den Zweck des Hinaufsteigens nicht das Beten Jesu nennt, sondern jenen geheimnisvollen Vorgang selbst. Dabei kann man allerdings den Eindruck nicht loswerden, daß der Zug von der Begleitung Jesu durch die drei Intimen in dem Zusammenhang der lukanischen Darstellung, in die er ungeschickt eingefügt worden ist, ohne rechte Motivierung

steht. Ob dieser Eindruck berechtigt ist, kann sich erst im weiteren Verlauf der Untersuchung zeigen.

Im weiteren weichen die drei Berichterstatter wieder wesentlich so voneinander ab, daß Markus und Matthäus einander näher stehen als dem Lukas. Lukas berichtet nur, daß während des Betens Jesu das Aussehen seines Gesichtes anders geworden sei; vgl. Hermas, vis. 5, 4; Act. 6, 15; Acta Pauli et Theclae 3. Bei Markus-Matthäus wird das, was sich ereignet hat, sofort in einen anderen Begriff gefaßt: *καὶ μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν*. Es vollzieht sich bei Jesus nicht sowohl eine Veränderung des Gesichts, als vielmehr seiner ganzen Gestalt. Dabei wird besonders betont, daß sich dieser Vorgang vor den Jüngern abgespielt, also doch wohl auch ihretwegen sich ereignet habe. Bei Heranziehung des Schlusses der Geschichte bei Markus-Matthäus, wonach über diesen Vorgang erst nach der Auferstehung Jesu berichtet werden darf, muß man zu dem Resultate kommen, daß es sich bei dieser Verklärung um eine Veränderung der Gestalt Jesu handelte, wie sie nach seiner Auferstehung eingetreten ist und wie sie hier den drei Intimen von Jesus geheimnisvoll gezeigt werden sollte. Die Auferstehungsberichte in den Evangelien wissen nun allerdings von einer besonderen Verwandlung der *μορφή* Jesu nichts zu sagen, auch Mark. 16, 12 nicht. Dagegen ist zufolge der Anschauung des Paulus allerdings die *μορφή* Jesu nach seiner Auferstehung umgestaltet, aus einem *σῶμα σαρκικόν* ist ein *σῶμα πνευματικόν* geworden, wie das überhaupt von denen gilt, die in die pneumatische Welt der *βασιλεία τοῦ θεοῦ* hinübertreten; vgl. 1. Kor. 15, 35—49. Bei Paulus findet sich denn auch geradezu die Erklärung des Ausdrucks *μετεμορφώθη*; vgl. 2. Kor. 3, 18. Dieser Vorstellung entspricht es, wenn von dem Gesichte Jesu bei Matthäus gesagt wird: *ἔλαμψεν τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ὡς ὁ ἥλιος*. So wird der himmlische Christus beschrieben, und so strahlen die verklärten Gerechten; Apoc. 1, 14—16; Matth. 13, 43. Daß dieser Zug bei Markus fehlt, ist auffallend; syrsin hat wenigstens noch hinzugefügt: „er strahlte". Die vermißte Wendung ist wohl durch Schreiberversehen ausgefallen.

Neben die Bemerkung von der Veränderung des Gesichtes bei Lukas tritt eine solche über die Veränderung des Aussehens

seines Gewandes: *καὶ ὁ ἱματισμὸς αὐτοῦ λευκὸς ἐξαστράπτων*. Bei Markus wird dieser Zug ins Überirdische gesteigert (V. 3: *καὶ τὰ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο στίλβοντα λευκὰ λίαν, οἷα γναφεὺς ἐπὶ τῆς γῆς οὐ δύναται οὕτως λευκᾶναι*), bei Matthäus zu der Höhe einer Gotteserscheinung: *τὰ δὲ ἱμάτια αὐτοῦ ἐγένετο λευκὰ ὡς τὸ φῶς*; vgl. Ps. LXX 103, 2. Anstatt bei diesen Differenzen das Hauptgewicht darauf zu legen, daß bei Matthäus und Lukas die dem Markus eigene Wendung vom Bleichen des Walkers als zu plebejisch weggefallen sei, hätte man beachten sollen, daß der Walker ja nur erwähnt wird, um zu betonen, daß von einem solchen das leuchtende Weiß der Kleider Jesu nicht stammen könne. Was Markus damit negativ ausspricht, spricht Matthäus positiv aus, daß Jesu Kleider wie das Licht gestrahlt hätten.

Sehr merkwürdige Differenzen treten hervor in dem Bericht über die zwei Personen, die mit Jesus auf dem Berge zusammentreffen. Markus erzählt in V. 4 kurz und einfach: *καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἡλείας σὺν Μωϋσεῖ, καὶ ἦσαν συνλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ*. Nicht wesentlich verschieden davon berichtet Matthäus V. 3, bei dem die beiden Personen in der chronologischen Reihenfolge stehen: *καὶ ἰδοὺ ὤφθη αὐτοῖς Μωϋσῆς καὶ Ἡλείας συνλαλοῦντες μετ' αὐτοῦ*. Die Hervorhebung des Elias scheint bei Markus durch das von ihm 9, 11—13 angeschlossene Gespräch über den wiederkehrenden Elias veranlaßt zu sein. Auffallend breit ausgeführt und ungeschickt angeordnet steht der Text von Lukas daneben: *καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἡλείας, οἱ ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ*. Hier erscheinen im Unterschied von Markus-Matthäus die beiden Personen zunächst nicht als Moses und Elias, sondern als *ἄνδρες δύο*. Daß in V. 32 auf sie zurückgewiesen wird mit *τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ*, ist doch ein merkwürdig umständlicher Ausdruck, nachdem die Männer vorher als Moses und Elias bezeichnet worden waren. Ferner ist an Luk. V. 30f. auffallend, daß an zwei verschiedenen Stellen von dem Reden der zwei mit Jesus berichtet wird, daß ihre Namen genannt werden und von ihrem Erscheinen erst berichtet wird, nachdem schon vorher von ihrem Reden mit Jesus erzählt worden war. Bei Vergleich des Lukas mit Markus-Matthäus erkennt man, daß *ὀφθέντες* zu dem Subjekt *ἄνδρες δύο* ge-

hört. Scheiden wir die dazwischen stehenden Worte aus, so erhalten wir folgende klare, in sich abgeschlossene Gestalt des Textes: *καὶ ἰδοὺ ἄνδρες δύο ὀφθέντες ἐν δόξῃ ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ.* Die ausgeschiedenen Worte: *συνελάλουν αὐτῷ, οἵτινες ἦσαν Μωϋσῆς καὶ Ἠλείας*, sind es, die dem Text jene Breite und Unordnung geben; sie decken sich wesentlich mit dem Bericht von Markus-Matthäus: *καὶ ὤφθη αὐτοῖς Ἠλείας σὺν Μωϋσεῖ καὶ ἦσαν συνλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ.* So werden diese Worte erst von dem dritten Evangelisten seinem älteren Texte eingefügt worden sein.

Das wird schließlich noch bestätigt durch das Gespräch über den wiederkehrenden Elias, das die Jünger mit Jesus beim Herabsteigen von dem Berge nach Mark. 9, 11—13; Matth. 17, 10—13 geführt haben. Die Erscheinung des Elias bei der Verklärung ist der Anlaß zu der Frage, wie es sich mit der Ansicht der Schriftgelehrten verhalte, *ὅτι Ἠλείαν δεῖ ἐλθεῖν πρῶτον.* Bei Lukas fehlt dieses Gespräch. Man meint, aus Rücksicht auf die Täuferperikope 7, 18—35 sei es fortgelassen. Für diese Behauptung fehlt bereits die erste Voraussetzung, daß Jesus auf die Jüngerfrage mit Hinweis auf den Täufer geantwortet habe — wenigstens bei Markus. Dort beziehen sich die Worte V. 13, daß Elias gekommen sei und daß man ihm angetan habe, was man wollte, wie inbezug auf ihn geschrieben sei, auf den geschichtlichen Elias und nicht auf den **Elias redivivus**, den erst Matthäus in die Rede Jesu hineingebracht und auf Johannes den Täufer gedeutet hat. Da nun Lukas durchweg nicht von Matthäus abhängig ist, so ist nicht anzunehmen, daß dessen Redaktion des Wortes Jesu ihn veranlaßt habe, es zu streichen. Auch in der Täuferperikope Luk. 7, 24—35 ist keine Rede davon, daß der Täufer der wiedergekehrte Elias sei; wohl in der Matthäusparallele 11, 7—19, wo es in V. 14 heißt: *καὶ εἰ θέλετε δέξασθαι, αὐτός ἐστιν Ἠλείας ὁ μέλλων ἔρχεσθαι.* Aber gerade diese Worte fehlen bei Lukas ebenso wie das Eliasgespräch beim Abstieg vom Verklärungsberge, dessen Fehlen also die Annahme bestätigt, daß die Deutung der beiden Jesu erschienenen Männer auf Moses und Elias der synoptischen Grundschrift nicht angehört hat.

Was diese betrifft, so redet sie nur ganz im allgemeinen von zwei *ἐν δόξῃ* erschienenen Männern. Und nun wird es sich be-

greifen, weshalb in V. 32 auf sie zurückgewiesen wird mit den Worten τοὺς δύο ἄνδρας. Dann wird man auch in V. 33 die Worte: μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἡλείᾳ als aus Mark. V. 5 herübergenommen ansehen müssen.

Haben nun die zwei Männer in der Grundschrift nicht den Namen Moses und Elias getragen, so fragt sich, ob diese Deutung der Personen die richtige sei. Noch zweimal kommen bei Lukas zwei Männer in weißem, leuchtendem Gewande vor: 24, 4; Act. 1, 10; vgl. noch Mark. 16, 5; Matth. 28, 3; Joh. 20, 12. Nimmt man hinzu, daß das Wort Jesu, an das die Verklärungsgeschichte eng angeschlossen wird, von Jesu Kommen ἐν τῇ δόξῃ αὐτοῦ καὶ τῶν ἁγίων ἀγγέλων redet, so ist es unmöglich, die zwei ἐν δόξῃ erscheinenden Männer, von denen im Grundtext des Lukas kein Name genannt worden ist, anders als zwei Engel anzusehen.

Der lukanischen Verklärungsgeschichte ganz eigentümlich ist nun, was von den zwei Männern berichtet wird: ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἱερουσαλήμ. Dies Ende Jesu in Jerusalem ist natürlich sein Tod; vgl. 9, 51. Da nachgewiesen ist, daß die sogenannte „erste Leidensweissagung" Luk. 9, 22 nicht im Grundtexte des Lukas gestanden hat, und da Jesus nach seinem Herabkommen vom Verklärungsberge den Jüngern zum ersten Male eine Andeutung über sein Ende macht 9, 44, so ist es klar, daß die Grundschrift Jesum damals zuerst über sein Leiden und Sterben durch eine Offenbarung von seiten himmlischer Boten ins klare gesetzt werden läßt.

Einen ganz anderen Eindruck erhalten wir von der Darstellung in Markus-Matthäus. Von den beiden Männern heißt es: ὤφθη αὐτοῖς Ἡλείας σὺν Μωϋσεῖ. Also den Jüngern gilt diese Erscheinung, entsprechend dem μετεμορφώθη ἔμπροσθεν αὐτῶν. Von den beiden heißt es ferner: ἦσαν συνλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ. Bei Lukas reden sie zu Jesus von seinem Ausgang in Jerusalem; sie bringen ihm eine Kunde. Bei Markus-Matthäus dagegen handelt es sich um eine Unterhaltung mit Jesus, über deren Gegenstand nichts gesagt wird, den man aber kaum dort suchen wird, wo er sich im dritten Evangelium findet. Hat Jesu Verwandlung den Zweck, ihn in der Herrlichkeit des durch die Auferstehung bestätigten

Sohnes Gottes zu zeigen, so erscheinen die beiden als die, welche den Sohn Gottes in Herrlichkeit bezeugen und vorbereiten. Die an das Moseswort Deut. 18, 15 erinnernde Himmelsstimme und das auf dem Abstieg vom Berge gehaltene Gespräch über den Elias redivivus müssen uns sagen, was die spätere Tradition, die in den beiden Männern in hellem Gewande Moses und Elias sah, sich dabei gedacht hat. Ob es lediglich eine Benennung der Unbenannten war, ohne weitere Konsequenzen für die Geschichte, oder ob sie etwas damit beabsichtigte? Letzteres doch wohl, da sie den Zug von der Kunde über Jesu Ausgang in Jerusalem fortließ. Der Rest, den sie beibehalten: *ἦσαν συνλαλοῦντες τῷ Ἰησοῦ*, ist nicht geeignet, irgend etwas Charakteristisches auszudrücken, und statt dessen wird nichts Bedeutsames über die beiden alttestamentlichen Größen und den Zweck ihres Auftretens hinzugefügt, sodaß die oft erhobene Frage, woran die Jünger diese beiden Leute als Moses und Elias hätten erkennen können, doch nicht bloß das Fehlen aller Anempfindung an die Anschauungsweise der Alten beweist. Das Reden der Himmlischen mit Jesus genügt an sich nicht, ihn als einen ihnen mindestens Gleichgestellten zu erweisen. So kommen wir bei der Erscheinung der beiden Männer in der Überlieferung Markus-Matthäus nicht über den Eindruck hinweg, daß hier eine Undeutlichkeit vorliegt, die ihren Grund darin hat, daß die ursprüngliche Fassung des Textes umgestaltet worden ist.

Vollständig ohne Parallele bei Markus-Matthäus ist es, wenn Lukas V. 32 berichtet: *ὁ δὲ Πέτρος καὶ οἱ σὺν αὐτῷ ἦσαν βεβαρημένοι ὕπνῳ· διαγρηγορήσαντες δὲ εἶδαν τὴν δόξαν αὐτοῦ καὶ τοὺς δύο ἄνδρας τοὺς συνεστῶτας αὐτῷ.* Danach fällt das Schauen der Jünger nicht an den Anfang des Aufenthaltes auf dem Berge, wo Jesus vor ihren Augen umgestaltet wurde, und wo ihnen die beiden himmlischen Männer erschienen; sondern aus schwerem Schlaf erwachend sehen sie das Bild, und die beiden Männer gehen schon davon, als Petrus in halber Bewußtlosigkeit davon redet, ihnen Laubhütten erbauen zu wollen; vgl. V. 33. Damit ist das ganze Ereignis halb in das Gebiet des Traumlebens versetzt worden. Wenn man später dieses Ereignis als einen sinnenfälligen Beweis der Parusie Jesus ansah (vgl. 2. Petr. 1, 16), so ist kein Grund erkennbar zu

machen, der eine Schilderung wie die von Markus-Matthäus in die des Lukas hätte umwandeln können. Wohl aber begreift es sich, weshalb man dort die Züge beseitigt hat, wonach die Erfahrung nicht in das Licht der vollen Wirklichkeit gerückt erscheint und die Darstellung in V. 29—31 nur als ein Rückschluß aus dem, was die Jünger später sahen und von Jesus hörten. Dabei ist bei Markus V. 6 in den Worten: *οὐ γὰρ ᾔδει τί ἀποκριθῇ* (verglichen mit Luk. V. 33: *μὴ εἰδὼς ὃ λέγει*) ein Rest jener Anschauung stehengeblieben. Dafür aber, daß diese Deutung des Zuges in Mark. V. 6 richtig ist, legt Markus selbst Zeugnis ab, sofern er in der Gethsemanegeschichte 14, 40 inbezug auf die drei Lieblingsjünger Jesu bemerkt: *καὶ ὑποστρέψας εὗρεν αὐτοὺς πάλιν καθεύδοντας· ἦσαν γὰρ αὐτῶν οἱ ὀφθαλμοὶ καταβαρυνόμενοι, καὶ οὐκ ᾔδεισαν, τί ἀποκριθῶσιν αὐτῷ.* Bei Mark. 9, 6 steht in dem jetzigen Zusammenhange nichts vom Schlafen der Jünger. Jetzt wird die Verwirrung der Jünger motiviert durch: *ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο.*

Das Wort des Petrus, von dem Lukas und Markus berichten, er habe nicht gewußt, was er redete, während bei Matthäus in Konsequenz des Fortfallens der Bemerkung über das Schlafen der Jünger die über die Verwirrung des Petrus ebenfalls fortgefallen ist, lautet bei Markus: *ῥαββεί, καλόν ἐστιν ἡμᾶς ὧδε εἶναι, καὶ ποιήσωμεν τρεῖς σκηνάς, σοὶ μίαν καὶ Μωϋσεῖ μίαν καὶ Ἡλείᾳ μίαν.* Das *ῥαββεί* wird von den beiden anderen übersetzt, von Luk. V. 33 mit *ἐπίστατα*, von Matthäus V. 4 mit *κύριε*; bei Matthäus will Petrus allein die Hütten bauen und holt dazu die Erlaubnis Jesu ein: *εἰ θέλεις, ποιήσω ὧδε τρεῖς σκηνάς.* Die Verteilung der drei Hütten auf Jesus, Moses und Elias, die sich jetzt in allen drei Berichten findet, kann natürlich in der Grundschrift des Lukas nicht gestanden haben. Bezeichnenderweise heißt es bei Lukas *ποιήσωμεν σκηνάς* (nicht wie bei Markus-Matthäus *ποιήσω[μεν] τρεῖς σκηνάς*), und erst daran schließt sich: *τρεῖς, μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἡλείᾳ.* Was hat nun aber das Wort des Petrus veranlaßt, und wie ist es gemeint? Daß bei Markus und Lukas gesagt wird, Petrus habe nicht gewußt, was er rede, schließt doch nicht aus, daß er irgendwie durch das, was er sah, zu seiner Äußerung veranlaßt wurde. Das ist bei der Darstellung in Markus-Matthäus nicht durchsichtig. Hat er in den beiden Män-

nern Moses und Elias erkannt (wie das überhaupt möglich war, sei dahingestellt), so versteht man nicht, wie er diese Bewohner der himmlischen Welt veranlassen konnte, sich in Laubhütten auf dem Berge anzusiedeln. Überhaupt aber erwartet man, wenn Jesus sich den Jüngern in der Herrlichkeit der verklärten Welt zeigte, eine andere Äußerung als die, daß es schön sei, hier auf dem Berge zu bleiben. Anders steht die Sache bei Lukas; dort sehen die Jünger erst, als sie vom Schlafe erwachen, die leuchtenden Gestalten und werden zum Reden dadurch veranlaßt, daß die beiden bei Jesus stehenden Männer sich von ihm trennen und fortgehen: *καὶ ἐγένετο ἐν τῷ διαχωρίζεσθαι αὐτοὺς ἀπ' αὐτοῦ εἶπεν ὁ Πέτρος.* Dieser Moment erklärt die Äußerung des Petrus geradeso leicht, wie Jesu Vorhaben, an Emmaus vorüberzugehen, die Bitte der beiden mit ihm wandernden Jünger: *μεῖνον μεθ' ἡμῶν*, Luk. 24, 29. Daß dieser Anlaß bei Markus-Matthäus fehlt, hängt zusammen mit der Veränderung der Situation überhaupt und speziell mit der Änderung im Schluß der Perikope, wonach Moses und Elias plötzlich verschwunden sind. So macht jenes Petruswort in dem ganzen mysteriösen Zusammenhang einen fremdartigen Eindruck, während es bei Lukas ganz der Stimmung der umgebenden Partien entspricht.

Dieser Eindruck wird besonders durch Markus V. 7 verstärkt: *καὶ ἐγένετο νεφέλη ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς, καὶ ἐγένετο φωνὴ ἐκ τῆς νεφέλης· οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἀγαπητός, ἀκούετε αὐτοῦ.* Denn diese Worte geben offenbar die Unterschrift und Erklärung zu dem Bilde V. 2—4, sodaß das Intermezzo mit Petrus V. 5f. sich doppelt unmotiviert ausnimmt. Über den Sinn von V. 7 ist kaum ein Zweifel möglich. Die Wolke ist natürlich die Erscheinung Gottes, der Jesus als seinen geliebten Sohn proklamiert. Sie überschattet, das heißt, sie verhüllt mit ihrem Dunkel Jesus und die beiden Genossen seiner himmlischen Herrlichkeit (vgl. zu *ἐπισκιάζειν* LXX Ex. 40, 34; Psalm 90, 4; 139, 8), und als sie verschwunden ist, findet sich Jesus allein und offenbar in seiner gewöhnlichen Erscheinung bei den Jüngern. Man hat gemeint, statt *ἐπισκιάζουσα αὐτοῖς* sei mit syrsin *ἐπ. αὐτῷ* zu lesen, da die Wolke den zum Messias zu Zeugenden überschatte, und da aus ihr die Stimme komme, die ihn als solchen proklamiere. Aber abgesehen von dieser Deutung des Vor-

gangs, die ich für unrichtig halte, so hat doch die Wolke auch die Aufgabe, Moses und Elias wieder in den Himmel zu befördern; vgl. Dan. 7, 13; Hen. 14, 8f.; Act. 1, 9; Apoc. 11, 12. Somit kann die Lesart von syrsin nur als spätere, wenn auch sehr begreifliche Konjektur angesehen werden in einer Richtung, in die auch die bei Matthäus allein sich findende Näherbestimmung φωτεινή zu νεφέλη weist.

Es ist nun sehr merkwürdig, daß die Verschiedenheiten bei Lukas nicht nach derselben Richtung hinweisen, sondern nach der gerade entgegengesetzten. Die erste Hälfte der Szene mit der Wolke beschreibt Lukas V. 34 so: *ταῦτα δὲ αὐτοῦ λέγοντος ἐγένετο νεφέλη καὶ ἐπεσκίαζεν αὐτούς· ἐφοβήθησαν δὲ ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην.* Zunächst fragt es sich, wer mit dem *αὐτούς* in der Wendung *ἐν τῷ εἰσελθεῖν αὐτοὺς εἰς τὴν νεφέλην* gemeint ist. Da das Subjekt zu dem vorhergehenden *ἐφοβήθησαν* die Jünger sind, so hat man auch auf diese das *αὐτούς* bezogen. Aber von den Jüngern ist doch nicht gesagt, daß sie schon in Bewegung gewesen seien; so wäre es begreiflich, wenn da stünde, daß die Wolke zu ihnen gekommen sei, nicht aber, daß sie in die Wolke hineingegangen seien. Schon das Geheimnisvolle dieser Wolkenerscheinung würde sie gehindert haben hineinzutreten. Außerdem setzt V. 35 voraus, daß sie außerhalb der Wolke stehen, aus der ihnen die Stimme entgegenklingt. Die, welche in die Wolke treten, sind dieselben, von denen es unmittelbar vorher heißt: (*νεφέλη*) *ἐπεσκίαζεν αὐτούς.* Daß man bei *αὐτούς* an Jesus, Moses und Elias gedacht hat, ist bei der vorliegenden Textform begreiflich. Müssen aber die Worte *μίαν σοὶ καὶ μίαν Μωϋσεῖ καὶ μίαν Ἡλείᾳ* als späterer Zusatz beurteilt werden, so kann *αὐτούς* nur auf die beiden von Jesus sich trennenden Männer bezogen werden. Um diese zurückzuhalten, hatte Petrus gesagt, es sei schön, hier zu sein, und man wolle Laubhütten bauen. Während er so spricht, kommt eine Wolke und verhüllt sie. Man hat gegen die von uns befolgte Deutung eingewandt: „Wie sollten die Jünger in Furcht geraten, als und weil sie die beiden in die Wolke treten sahen?" Dieser Einwand ist sehr begreiflich, wenn die Jünger vorher in den beiden Männern Moses und Elias gesehen haben. Sind diese indes zunächst von ihnen nur als *ἄνδρες* beurteilt worden, die sie zum

Wohnen in ihren Laubhütten aufgefordert haben, so bezeichnet deren Eintreten in die Wolke und das Verhülltwerden durch sie den Moment, wo es den Jüngern klar wird, daß es sich hier um zwei himmlische Wesen handelt, die durch die Wolke ihnen entrückt werden. Nun versteht es sich, weshalb dieser Zug in Markus-Matthäus fehlt, wo gleich von Anfang an vor den Augen der Jünger die himmlische Szene sich auftut: Jesus im verklärten Lichtleibe und zu seinen Seiten Moses und Elias. Hierdurch ist bei Markus V. 6 die Furcht veranlaßt, während bei Matthäus an dieser Stelle zugleich mit der Bemerkung über die verwirrte Rede des Petrus das *ἔκφοβοι γὰρ ἐγένοντο* gefallen und ganz an den Schluß der Szene V. 6 getreten ist, um dort eine breitere Ausführung zu finden.

Nach allen drei Berichten erschallt aus der Wolke eine Stimme, mit deren Fassung bei Lukas (*οὗτός ἐστιν ὁ υἱός μου ὁ ἐκλελεγμένος, αὐτοῦ ἀκούετε*) Markus genau übereinstimmt, nur daß er *ἀγαπητός* statt *ἐκλελεγμένος* liest, was auf eine andere Übersetzung des semitischen Originales zurückgeht. Wenn Matthäus hinter *ἀγαπητός* noch *ἐν ᾧ εὐδόκησα* liest, so stimmt das mit den Parallelen in der Taufgeschichte (Matth. 3, 17; Mark. 1, 11; Luk. 3, 22) und mit 2. Petr. 1, 17, kann aber doch gegenüber der Zusammenstimmung von Lukas und Markus nicht als der synoptischen Grundschrift angehörig betrachtet werden. Mit dem auf Jes. 42, 1 zurückgehenden Wort in seiner ersten Hälfte verbindet sich bei allen drei Evangelien die Aufforderung: *αὐτοῦ ἀκούετε*, die offenbar aus Deut. 18, 15. 18 f. stammt, also aus dem Moseswort über den mosesgleichen Propheten, das auch Act. 3, 22; 7, 37 auf Jesus angewandt wird. Daß dieser Satz mit der Deutung des einen der erschienenen Männer auf Moses zusammenhängt, ist nicht zu verkennen. Somit wird er in der synoptischen Grundschrift ebensowenig gestanden haben, wie er in 2. Petr. 1, 17 und in der Geschichte von Jesu Taufe steht, wohin er an sich vortrefflich gepaßt haben würde.

Die Erzählung fährt bei Lukas in V. 36 fort: *καὶ ἐν τῷ γενέσθαι τὴν φωνὴν εὑρέθη Ἰησοῦς μόνος*. Man hat hierin eine ungeschickte Reproduktion von Mark. V. 8 und Matth. V. 8 gesehen, die bei Lukas nicht am Platze sei, da in V. 33 bereits von dem Fortgehen der beiden Männer die Rede gewesen, und da V. 34 berichtet habe,

daß sie in die Wolke eingetreten seien. Aber die Bemerkung in V. 33 motiviert ja nur das Wort des Petrus vom Hüttenbauen, stellt aber nicht bereits Jesum als von den beiden anderen verlassen dar. Das Hineintreten der Männer in die Wolke bezweckt ebenfalls nicht, Jesu Alleingelassensein zu schildern, sondern motiviert die Furcht der Jünger, die auf einmal begreifen, daß die beiden Männer Himmelsbewohner seien. Somit ist die Bemerkung in V. 36 keineswegs eine überflüssige Reproduktion der Parallelen bei Markus und Matthäus, zumal da sie nicht sagt, nach dem verklungenen Worte sei Jesus allein dagewesen. Vielmehr wird betont, daß Jesus während der Himmelsstimme allein dagestanden sei — selbstverständlich in seiner *δόξα*, da von einem Verschwinden derselben nichts berichtet ist. Es soll also hervorgehoben werden, daß die Himmelsstimme Jesu gegolten habe. Ganz anders ist die Vorstellung bei Markus. Er hat nichts bemerkt von dem Aufbruch der beiden Männer und ihrem Hineintreten in die Wolke. Wenn er dann aber nach dem Erklingen der Himmelsstimme berichtet V. 8: *καὶ ἐξάπινα περιβλεψάμενοι οὐκέτι οὐδένα εἶδον ἀλλὰ τὸν Ἰησοῦν μόνον μεθ' ἑαυτῶν*, so hat man den Eindruck, daß mit dem Donner der Himmelsstimme das ganze strahlende Bild auf einmal verschwunden und nur Jesus in der gewöhnlichen Erscheinung bei den Jüngern verblieben sei. Diesen Eindruck hat offenbar Matthäus von dem Berichte des Markus gehabt. Nach ihm schauen die Apostel bei der Himmelsstimme nicht um sich, sondern fallen furchtbar erschreckt auf ihr Angesicht. Da tritt Jesus an sie heran, ergreift sie und spricht: Steht auf und fürchtet euch nicht. Als sie nun ihre Augen aufheben, ist alles verschwunden, sie sehen keinen mehr als Jesus allein. Die Verwandtschaft dieser Darstellung mit der Christusvision Ap. 1, 17 liegt auf der Hand.

Überschauen wir den Gang der Untersuchung, so ergibt sich eine zwiefache Darstellung der Verklärung, deren eine in Markus-Matthäus vorliegt, deren andere aus Lukas zu erkennen ist, der seine Grundschrift mit einigen Zusätzen aus den beiden ersten Evangelien versehen hat. Nach dieser haben die Intimen Jesu acht Tage, nachdem er zu ihnen von seinem Kommen in seiner Herrlichkeit und der der heiligen Engel geredet hat, ein eigentümliches Erlebnis gehabt, über das sie damals geschwiegen haben. Mit Jesus zum

Gebet aufs Gebirge gestiegen, sind sie vom Schlaf überwältigt worden. Erwacht, aber noch schlafestrunken haben sie Jesus mit verändertem Angesicht und weißleuchtendem Gewande mit zwei ebenso angetanen Männern zusammenstehen gesehen, mit denen er über seinen Ausgang in Jerusalem gesprochen haben muß, wie sie aus späteren Äußerungen Jesu geschlossen haben. Das Fortgehen der Männer hat dem Petrus den Mund geöffnet zu dem Vorschlag, für Jesus und seine beiden Genossen Laubhütten zu bauen. Die noch halb traumhafte Empfindung hat aber der des Schreckens Platz gemacht, als die beiden unbekannten Männer in einer Wolke verschwanden, von der eine Himmelsstimme erklang, aus der die Jünger ein Gottesurteil über den allein in himmlischem Glanze dastehenden Jesus entnahmen. — Ganz anders Markus-Matthäus: In die Einsamkeit eines hohen Berges führt Jesus nach sechs aus der Mosesgeschichte als bedeutungsvoll bekannten Tagen ganz allein die drei Lieblingsjünger hinauf, um ihnen dort etwas Wunderbares zu offenbaren, von dem er nachher bis zu seiner Auferstehung völlige Geheimhaltung fordert. Vor ihren Augen wird seine Gestalt verwandelt in die strahlende Erscheinung des Auferstehungsleibes. Als Genossen der himmlischen Welt gesellen sich zu ihm Moses und Elias. Und nachdem das ziemlich unmotivierte Intermezzo vom Hüttenbauen des Petrus vorüber ist, findet das *ὅραμα* vor den Augen der Apostel seine Erläuterung dadurch, daß aus einer die drei Himmlischen überschattenden Wolke eine Himmelsstimme Jesu Gottessohnschaft proklamiert und zugleich die Forderung ausspricht, ihm als dem von Moses geweissagten Mosesgleichen Propheten der Endzeit gehorsam zu sein. Damit ist die geheimnisvolle Erscheinung auf einmal zu Ende. Um sich blickend sehen die Jünger keinen als Jesus allein. Nach Matthäus erschreckt die Himmelsstimme die Jünger so, daß sie auf ihr Angesicht niederfallen und erst durch Jesus, der sie beruhigend anfaßt und ihnen zuspricht, emporgerichtet werden.

Die Verschiedenheit der beiden Darstellungen ist ebenso deutlich, wie daß die späteste Form der Tradition in Matthäus vorliegt, die älteste noch aus Lukas erkannt werden kann. Nach letzterer ist das Ereignis von Jesus nicht beabsichtigt und vorbereitet, sondern unerwartet, während eines Verweilens Jesu auf Berges-

höhe zum Zweck des Betens, eingetreten. Er hat weder die Zahl der drei Intimen ausgewählt, noch ihnen verboten, von der ihnen gewordenen Erscheinung vor seiner Auferstehung etwas zu sagen; ohne irgendwelchen Befehl erhalten zu haben, schweigen die Apostel in jenen Tagen von dem, was sie gesehen. Bei Markus-Matthäus hüllt Jesus selbst das Ereignis in den Schleier des Geheimnisses ein: Die drei Intimen ganz allein nimmt er mit auf den Berg, der als hoher, also von den Menschen entfernter bezeichnet wird, und hier enthüllt er ihnen seine Herrlichkeit; beim Hinabsteigen aber verbietet er ihnen, vor seiner Auferstehung etwas von der Vision zu sagen. Nach Matthäus sind die Jünger durchaus im klaren darüber, was Jesus mit seiner Auferstehung meint, sie konnten es ja auch beim Rückblick auf die erste Leidensweissagung 16, 21; bei Markus wissen sie nicht Bescheid, und das entspricht der zweiten Leidensweissagung 9, 31, während Lukas weder am Schluß der Verklärungsgeschichte noch bei der zweiten Leidensweissagung etwas von der Auferstehung berichtet.

Was nun das Ereignis der Verklärung selbst anlangt, so ist für den dem Lukas zugrunde liegenden Bericht charakteristisch, daß die Jünger, in tiefen Schlaf gesunken, zunächst nichts merken von dem, was sich ereignet, und daß selbst nach dem Erwachen Petrus noch halb wie im Traume redet, man möge doch den schönen Berg nicht verlassen, sie wollten zu längerem Verweilen Laubhütten bauen. Zu vollem Bewußtsein bringt die Jünger erst der Schrecken über das Verschwinden der Männer in der Wolke und die Himmelsstimme, die dem allein dastehenden Jesus gilt. Wenn der Berichterstatter schon von dem erzählt, was vor dem Erwachen der Jünger sich begeben, so tut er es nicht als Augenzeuge, sondern wie einer, der von dem Ereignisse erzählt bekommen hat und es nun objektiv in der zeitlichen Folge seiner einzelnen Momente zur Darstellung bringt.

Die Tradition Markus-Matthäus bietet die völlige Loslösung des Ereignisses von den subjektiven Eindrücken der Augenzeugen. Vom Schlafen der Jünger ist überhaupt nicht die Rede; nur ein Rest dieser Vorstellung schimmert bei Markus V. 6 durch. Von Anfang an sehen sie das ganze Wunder vor ihren Augen sich vollziehen, Jesu Verwandlung und das Auftreten von Moses und

Elias, die dann zum Schluß plötzlich verschwinden. Irgendein Anlaß zu einer psychologischen Erklärung oder einer in gewissen Naturvorgängen gegebenen Vermittlung des Ereignisses ist nicht vorhanden.

§ 49. Die Heilung des epileptischen Knaben.

Luk. 9, 37—43a; Mark. 9, 14—29; Matth. 17, 14—21.

Bei Lukas schließt sich die Geschichte unmittelbar an die von der Verklärung an: *ἐγένετο δὲ ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ κατελθόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους*. Bei diesen Worten ist auffällig, daß in der Parallele Markus 9, 9: *καταβαινόντων αὐτῶν ἀπὸ τοῦ ὄρους*, sowie in Matth. 17, 9 die Zeitangabe *ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* fehlt. Das hängt wohl damit zusammen, daß die Verklärung bei Lukas zur Nachtzeit stattfindet (vgl. V. 32), während bei Markus nichts darauf hinweist, vielmehr das Wunder, wie die sinaitischen Offenbarungen oder wie die Taufe Jesu, am Tage vor sich geht. Damit war das lukanische *ἐν τῇ ἑξῆς ἡμέρᾳ* überflüssig geworden.

Die Geschichte von der Krankenheilung ist außerordentlich verschieden berichtet worden, am eingehendsten bei Markus, am kürzesten bei Lukas. Letzterer erzählt, daß Jesu, als er mit den Jüngern vom Berge herabgekommen, ein großer Menschenhaufe zugestoßen sei. Aus diesem tritt ein Mann hervor, der ihn um Hilfe für seinen einzigen Sohn bittet, den er als Dämonischen charakterisiert. Die besondere Art der Besessenheit beschreibt er so: der Geist packt ihn, und plötzlich schreit er auf und reißt ihn unter Schäumen und kaum weicht er von ihm, wenn er ihn zerschlagen hat (V. 39). Jesus wird selbst Zeuge dieses Vorganges, als man (V. 42) den Kranken zu ihm gebracht hat: *ἔρρηξεν αὐτὸν τὸ δαιμόνιον καὶ συνεσπάραξεν*. Es handelt sich offenbar um die Zustände eines Epileptischen; vgl. 2. Kor. 12, 7. Der Vater erzählt Jesus, daß er bereits seine Jünger gebeten habe, den Dämon auszutreiben, daß sie es aber nicht vermocht hätten. Das bezieht sich nicht auf einen eben jetzt stattgehabten Vorgang, von dem nichts angedeutet ist, sondern auf die Tätigkeit der von Jesus ausgesandten Apostel, die in erster Linie dem Austreiben von Dämonen galt (vgl. 9, 1. 6). Wenn die Apostel, denen Jesus die Macht zur Heilung Dämonischer verliehen hat, diese Fähigkeit nicht verwenden konnten, so wird der

Grund kein anderer gewesen sein als der, welcher die Wundertätigkeit in Nazaret hinderte, der Unglaube des Volkes (vgl. Mark. 6, 5f.; Matth. 13, 58). Vom Unglauben der Sendboten Jesu ist nirgends die Rede, es wird im Gegenteil ihre frohe Zuversicht berichtet (vgl. Mark. 6, 12f. 30; Luk. 9, 6. 10; 10, 17). So kann die Antwort Jesu auf die Bitte des Vaters V. 41: *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη, ἕως πότε ἔσομαι πρὸς ὑμᾶς καὶ ἀνέξομαι ὑμῶν*, sich nicht an die Jünger Jesu richten, sondern an den *ὄχλος*, mit dem der Vater vor Jesus erschienen war. Wie der Ausdruck auf Deut. 32, 5 zurückgeht, wo Israel als eine *γενεὰ σκολιὰ καὶ διεστραμμένη* bezeichnet wird, so ist *γενεά* auch in den Evangelien fast immer Bezeichnung des Volkes, nie — von Matth. 17, 17 abgesehen — der Jüngerschaft Jesu. Auf diese Mahnung an das Volk ist dann Jesus imstande, die Heilung vorzunehmen. Das Volk aber erstaunt über die göttliche Wunderwirkung (vgl. 5, 26; 8, 39; 19, 37).

Diesem knappen, in sich geschlossenen, einheitlichen Berichte steht eine noch über ein Mal so ausgedehnte Erzählung bei Markus gegenüber. Daß Lukas nichts als einen Auszug daraus bringe, wird schon dadurch von vornherein unwahrscheinlich, daß die Rezension des Matthäus im Umfang der des Lukas wesentlich gleich, im übrigen aber von dieser sehr verschieden ist. Das führt auf die Vermutung, daß die Rezension des Markus jüngsten Datums ist und keinem der beiden Seitenreferenten vorgelegen hat.

Matthäus entspricht im Eingang V. 14 wesentlich dem Bericht des Lukas. Das, was dieser vor der Bemerkung, daß Jesus mit seinen Jüngern zum *ὄχλος* gekommen ist, noch vom Herabsteigen vom Berge berichtet, haben Markus und Matthäus schon gelegentlich des Gesprächs über den wiederkehrenden Elias, das als Zusatz zur Grundschrift erwiesen worden ist, gebracht; vgl. Mark. V. 9; Matth. V. 9. Voneinander weichen Lukas-Matthäus und Markus ab, sofern jene berichten, Jesus sei mit den Jüngern zum Volke, dieser aber, er sei mit ihnen *πρὸς τοὺς μαθητάς* gekommen, das heißt zu dem Rest der Jüngerschar, den er unten gelassen hatte, als er mit den drei Intimen den Berg bestiegen. Daß nur diese Augenzeugen der Verklärung gewesen seien, ist S. 235 als erst der späteren Gestaltung dieser Perikope angehörig erwiesen worden. Somit kann schon deshalb der Eingang der Heilungsgeschichte bei

Markus im Unterschied von Lukas und Matthäus nur als spätere Bearbeitung beurteilt werden.

Auf diesem Zuge beruht nun aber der folgende, dem Markus eigentümliche Bericht, daß die in der Ebene zurückgebliebenen Jünger von einem großen Volkshaufen umgeben gewesen seien und von Schriftgelehrten, die mit ihnen disputiert hätten. Worauf sich ihr Disput bezogen, berichtet V. 17f: Es ist die Heilung des Dämonischen, welche die Jünger auszuführen nicht vermochten. Im Unterschied von Lukas fällt dieser Heilungsversuch nicht in frühere Zeit, sondern unmittelbar vor Jesu Eingreifen. Eine besondere Antwort auf die Frage, weshalb die Jünger den Kranken nicht heilen konnten, wird bei Lukas überhaupt nicht gegeben; sie versteht sich von selber: es ist der fehlende Glaube derer, die den Kranken gebracht haben. Bei Markus V. 28f. wird dagegen die Geschichte durch ein ihm eigentümliches Privatgespräch zwischen Jesus und seinen Jüngern abgeschlossen, in dem er ihnen antwortet, daß diese Art von Dämonen nur durch Gebet und Fasten ausgetrieben werden könne. Daß damit ein ganz neuer Gesichtspunkt eingeführt wird, ist klar; daß dieser der Grundschrift erst später eingefügt worden ist, ergibt sich, von dem eben bereits Bemerkten abgesehen, aus der Darstellung des Markus selbst.

Nach V. 29 haben die Jünger nicht das richtige Mittel zur Heilung des Dämonischen, Beten und Fasten, angewandt. Wenn aber V. 19 der Vater des Kranken auf seinen Bericht von der Unfähigkeit der Jünger zu helfen, von Jesus die Antwort erhält: *ὦ γενεὰ ἄπιστος, ἕως πότε πρὸς ὑμᾶς ἔσομαι; ἕως πότε ἀνέξομαι ὑμῶν*, so wird damit der Unglaube als das Hindernis der Heilung hingestellt, und zwar, ganz wie bei Lukas, der Unglaube des Volkes und nicht der der Jünger. Denn der *ὄχλος* ist es, der sich V. 15f. an Jesus wendet und den er fragt. Ausdrücklich ergeht die Antwort V. 17 aus dem *ὄχλος (εἷς ἐκ τοῦ ὄχλου)*, und so kann sich auch das *αὐτοῖς* in V. 19 nur auf den *ὄχλος* beziehen, der ja von V. 15 an als Mehrheit behandelt wird. Nun könnte man meinen, die Antwort Jesu V. 19 richte sich wohl an das Volk, ihr Inhalt sei aber doch ein den Aposteln geltendes scharfes Wort, die dem Volke nicht hatten helfen können. Diese Ansicht wird ausgeschlossen durch das folgende Gespräch Jesu mit dem Vater, in

dem jener die Möglichkeit der Wunderheilung abhängig sein läßt von dem Glauben des Vaters. Dessen Antwort V. 24: *πιστεύω· βοήθει μου τῇ ἀπιστίᾳ*, weist so deutlich auf V. 19: *ὦ γενεὰ ἄπιστος*, zurück, daß über den Sinn dieser Worte im Markuszusammenhang kein Zweifel obwalten kann. Damit ist aber die Zwiespältigkeit des Markusberichtes aus ihm selbst erwiesen und damit auch der von Lukas und Matthäus abweichende Eingang als Ausführung von letzter Hand.

Bestätigt wird dieses Resultat durch das, was als Grund der nicht zustande gekommenen Heilung bei Matthäus angegeben wird. Das Wort Jesu über Beten und Fasten als Heilmittel fehlt bei ihm gerade wie bei Lukas. Dagegen stimmen Markus und Matthäus gegen Lukas darin zusammen, daß, während dieser mit dem Bericht über das Staunen des Volkes endigt, jene die Geschichte mit der Frage der Jünger an Jesus beschließen, weshalb sie den Dämon nicht hätten austreiben können. Als Antwort findet sich nun aber bei Matthäus V. 20 allein: *διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν ὑμῶν· ἀμὴν γὰρ λέγω ὑμῖν, ἐὰν ἔχητε πίστιν ὡς κόκκον σινάπεως, ἐρεῖτε τῷ ὄρει τούτῳ· μετάβα ἔνθεν ἐκεῖ, καὶ μεταβήσεται, καὶ οὐδὲν ἀδυνατήσει ὑμῖν*. Danach ist also der Mangel an Glauben bei den Jüngern selbst die Schuld ihres Unvermögens. Daraus ergibt sich, daß Matthäus das Wort Jesu V. 17: *ὦ γενεὰ ἄπιστος καὶ διεστραμμένη*, im Unterschied von Lukas und Markus nicht auf das Volk, sondern auf die Jünger bezogen hat. Das würde er nun kaum haben tun können, wenn er in seiner Vorlage das Gespräch Jesu mit dem Vater des kranken Knaben über den Glauben gelesen hätte, Mark. V. 23. 24. Dagegen hat er die Frage der Jünger an Jesus Mark. V. 28 offenbar gelesen. Daß aber die Antwort so verschieden ausgefallen ist, wird sich vermutlich daraus erklären, daß sie in der älteren Markusrezension einfach gelautet hat: *διὰ τὴν ὀλιγοπιστίαν*; vgl. den Schluß der Nazaretepisode Mark. 6, 6; Matth. 13, 58. Das hat Matthäus vom Kleinglauben der Jünger verstanden und deshalb *ὑμῶν* hinzugetan, sowie die Lukas 17, 6 aufbewahrte Äußerung. Der letzte Bearbeiter bei Markus aber, in der Meinung, daß außer dem schon behandelten Motiv noch ein spezieller Grund bei den Jüngern selbst zu suchen sei, hat in V. 29 die Bemerkung über Beten und Fasten eingefügt.

Als eine ebenfalls dem Markus eigentümliche, bei den beiden anderen fehlende Äußerung ist V. 15 zu nennen: *καὶ εὐθὺς πᾶς ὁ ὄχλος ἰδόντες αὐτὸν ἐξεθαμβήθησαν καὶ προστρέχοντες ἠσπάζοντο αὐτόν.* „Worüber staunen sie? Soll man annehmen, daß ein Schein von der Verklärung an Jesus haften geblieben war wie bei Moses, als er vom Berge kam?" (Wellhausen). Diese Vermutung wäre jedenfalls die nächstliegende, da Markus die Verklärung nach 2. Kor. 3 auffaßt, wo das Leuchten des Angesichts des Moses auf Jesus übertragen wird. Die anderen Erklärungen werden dem starken Ausdruck für das Erstaunen des ganzen Volkes nicht gerecht. — So stellt sich heraus, daß der ganze Eingang der Geschichte, wie ihn Markus vor Lukas und Matthäus voraus hat, der synoptischen Grundschrift erst später von letzter Hand hinzugefügt ist.

Ein ähnliches Resultat liefert die Untersuchung des Krankheitsbildes bei Markus. Dabei stellt sich nämlich heraus, daß der Kranke nicht einheitlich beschrieben wird. Einesteils stimmen die Züge zu dem Bilde eines Epileptischen; so V. 18: *καὶ ὅπου ἐὰν αὐτὸν καταλάβῃ, ῥήσσει, καὶ ἀφρίζει καὶ τρίζει τοὺς ὀδόντας*; V. 20: *τὸ πνεῦμα εὐθὺς συνεσπάραξεν αὐτόν, καὶ πεσὼν ἐπὶ τῆς γῆς ἐκυλίετο ἀφρίζων*; V. 22: *πολλάκις καὶ εἰς πῦρ αὐτὸν ἔβαλεν καὶ εἰς ὕδατα*; V. 26: *καὶ κράξας καὶ πολλὰ σπαράξας ἐξῆλθεν.* Zu diesem Krankheitsbilde paßt es nicht, wenn V. 17 der Vater den Sohn Jesu vorführt als *ἔχοντα πνεῦμα ἄλαλον*, und wenn Jesus V. 25 den Dämon austreibt mit den Worten: *τὸ ἄλαλον καὶ κωφὸν πνεῦμα ἔξελθε.* Das Charakteristische eines von einem stummen Geiste Besessenen ist doch, daß er keinen Ton von sich gibt und daß er nach der Heilung redet; vgl. Matth. 9, 32 f.; 12, 22; Luk. 11, 14; Mark. 7, 31—37. Aber weder das eine noch das andere wird in diesem Zusammenhange bemerkt. Im Gegenteil, der Dämon schreit V. 26, und die Heilung zeigt sich nicht darin, daß der Knabe spricht, sondern daß er, von Jesus erfaßt, aufsteht.

Vergleicht man mit diesem zwiespältigen Bilde das der beiden Seitenreferenten, so weiß Lukas nichts von einem stummen Geiste, sondern kennt den Knaben nur als Epileptischen; vgl. V. 39—42. Matthäus dagegen charakterisiert ihn als Mondsüchtigen; V. 15: *σεληνιάζεται καὶ κακῶς πάσχει· πολλάκις γὰρ πίπτει εἰς τὸ πῦρ*

καὶ πολλάκις εἰς τὸ ὕδωρ. Das Fallen ist Folge des schlafähnlichen Zustandes, in dem er umhergeht. Das Krankheitsbild ist hier ein durchaus einheitliches; aber aus dem Epileptischen ist ein Schlafwandler geworden, der, wenn er aus seinem traumhaften Zustande erwacht, übel zu Falle kommen kann, wie das Matth. V. 15 mit Zügen, die sich Mark. V. 22 finden, berichtet. Man sieht daraus, daß Matthäus in seiner Vorlage nur das Bild eines Epileptischen, nicht das eines Stummen gehabt hat; letzteres ist erst von letzter Hand aus anderen Berichten über Dämonenheilungen eingeführt worden.

So zeigt sich also, daß das schwierige Verhältnis der drei Rezensionen zueinander nur so seine Erklärung findet, daß Lukas eine genaue Wiedergabe der synoptischen Grundschrift bietet, und daß die älteste Markustradition von Matthäus und Markus in verschiedener Weise behandelt worden ist, und zwar so, daß letzterer sie am stärksten umgestaltet und ausgeweitet hat und somit ein typisches Beispiel für die ihm charakteristische Bearbeitung des Textes gibt, in der man so oft die älteste Form der Darstellung finden zu können gemeint hat.

§ 50. Die zweite Leidensweissagung.

Luk. 9, 43b—45; Mark. 9, 30—32; Matth. 17, 22. 23.

In unmittelbarem Anschluß an den Bericht von dem Erstaunen der Menge über die in der Heilung des epileptischen Knaben offenbar gewordene Wundermacht Gottes Luk. V. 43a tritt die ein neues Stück einleitende Bemerkung V. 43b, daß alle sich über alle die Taten, welche Jesus weiter vollbracht, gewundert hätten. Das gibt ihm V. 44 Anlaß zu dem Wort an seine Jünger: *θέσθε ὑμεῖς εἰς τὰ ὦτα ὑμῶν τοὺς λόγους τούτους. ὁ γὰρ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου μέλλει παραδίδοσθαι εἰς χεῖρας ἀνθρώπων*. Den Sinn desselben vermag ich mit Sicherheit nicht festzustellen. Das *τοὺς λόγους τούτους* kann sich nicht auf die vorangegangenen Wunder der Verklärung und der Krankenheilung beziehen, denn *λόγοι* sind hier wirkliche Worte, die mit den Ohren aufgefaßt werden. Noch weniger kann es auf die folgende Leidensweissagung hinweisen, die keine Mehrheit von *λόγοι* ist, sondern, wie in V. 45 ausdrücklich gesagt wird, ein *ῥῆμα*; auch wäre das *γάρ* nur dann erklärlich, wenn es sich um

ein Zitat aus festem literarischen Zusammenhange handelte; vgl. 2. Tim. 2, 11. Dann bleibt nichts anderes übrig, als τοὺς λόγους τούτους zu beziehen auf die indirekt erwähnten Äußerungen des Volkserstaunens über alles das, was Jesus tat. Das, was man jetzt unter den Leuten zu seinem Ruhme erzählt, das sollen die Jünger zu Ohren fassen für die Zeit, wo er den Menschen in die Hände geliefert wird. Beides, Jesu Wunder, die ihn als Messias erweisen vor dem Volke, und seine Verwerfung und Überantwortung zum Tode stehen auch sonst als schreiender Kontrast nebeneinander; vgl. Act. 2, 22f.

Das Wort, in dem Jesus auf sein Geschick hinweist, ist von größter Allgemeinheit: „Der Menschensohn wird in Menschenhände übergeben werden". So begreift es sich, daß die Jünger über dessen Sinn schlechterdings im unklaren blieben. Zugleich aber hält sie ein Gefühl von Furcht ab, Jesus um Aufklärung zu bitten. Alles das wäre unverständlich, wenn die sogenannte erste Leidensweissagung 9, 22, wo Jesus in voller Offenheit über sein Geschick redet, in der Grundschrift gestanden hätte. Daß das auch aus anderen Gründen unmöglich ist, konnte S. 227f. ausgeführt werden. Den Grund für die Bemerkung Jesu V. 44 kann man nach dem, was als der Grundschrift angehörig festgestellt worden ist, nur daraus erklären, daß nach V. 31 himmlische Wesen ihn in der Nacht der Verklärung hingewiesen haben auf τὴν ἔξοδον αὐτοῦ, ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ. Der große Erfolg, den er nach seinem Herabkommen vom Berge als Wundertäter hatte, veranlaßt ihn, seine Jünger andeutend darauf hinzuweisen, daß ihm ein Ausgang bevorstehe, der das gerade Gegenteil von dem sei, was er jetzt, von der Bewunderung des Volkes getragen, erlebte.

Die Parallelberichte bei Markus und Matthäus sind derartig von Lukas verschieden, daß man an wenigen Stellen einen so deutlichen Einblick in das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander gewinnen kann. — Mark. V. 30; Matth. V. 22 beginnen mit dem Bericht von einer Ortsveränderung: Jesus begibt sich mit seinen Jüngern wieder nach Galiläa, das er doch eben des Herodes wegen verlassen hatte. Bei Markus-Matthäus ist freilich dieses Motiv verloren gegangen (vgl. S. 218), und so befindet sich Jesus gleich nach der Speisung der Fünftausend wieder auf gali-

läischem Gebiete, und sein Erscheinen in Cäsarea, bzw. Bethsaida, hat mit den Anschlägen des Herodes nichts zu tun. Wie aber jene geographischen Daten der beiden ersten Synoptiker nur als Umgestaltungen der Grundschrift angesehen werden können, so auch Mark. 9, 30; Matth. 17, 22, in deren Konsequenz dann Mark. V. 33; Matth. V. 24 von einem Aufenthalte Jesu in Kapernaum die Rede ist, von dem Lukas ebensowenig berichtet wie von der vorhergehenden Reise nach Galiläa. Anstatt darin ein mangelndes Interesse des Lukas an den geographischen Daten zu sehen, sollte man erkennen, daß bei ihm allein eine deutliche Vorstellung von dem Verlauf der Ereignisse zu finden ist. Daß Galiläa für Jesus heißer Boden geworden sei, tritt allerdings vielleicht in Mark. V. 30 hervor, wo sich die bei ihm allein vorhandene Bemerkung findet: *καὶ οὐκ ἤθελεν, ἵνα τις γνοῖ*; aber es kann sich das auch in Übereinstimmung mit 6, 31; 7, 24 auf den Wunsch Jesu beziehen, von dem wundersüchtigen Volke unbehelligt zu bleiben. In den Matthäusparallelen fehlen diese Äußerungen, die auf die letzte Hand bei Markus zurückzugehen scheinen.

Ohne weitere Motivierung wird Mark. V. 31 berichtet, daß Jesus die Jünger über seine Zukunft belehrt habe (*ἐδίδασκεν*). Zu dem Wort vom Menschensohn, der in der Menschen Hände übergeben wird, treten nun, die gnomische Form des Wortes auflösend, folgende Näherbestimmungen: *καὶ ἀποκτενοῦσιν αὐτόν, καὶ ἀποκτανθεὶς μετὰ τρεῖς ἡμέρας ἀναστήσεται*. Daß die Jünger eine so deutliche Aussprache nicht verstanden hätten, ist schwer zu glauben. Aber V. 32 bringt in wörtlicher Übereinstimmung mit Luk. 9, 45 die Bemerkung: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, die dort an ihrem Platze steht. Immerhin ist zu beachten, daß der Ausdruck für das Nichtverstehen der Jünger bei Lukas viel stärker und unbedingter ist: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα τοῦτο, καὶ ἦν παρακεκαλυμμένον ἀπ' αὐτῶν ἵνα μὴ αἴσθωνται αὐτό*. Aber nachdem bei der ersten Leidensweissagung 8, 31—33 Petrus aus klarem Verständnis der Worte Jesu ihn zu überreden gesucht hatte, dem Todesweg auszuweichen, ist auch die Äußerung 9, 32: *οἱ δὲ ἠγνόουν τὸ ῥῆμα*, im Zusammenhang der Markusdarstellung unbegreiflich und weist auf eine Darstellung zurück, wie sie bei Lukas gegeben ist.

Die Richtigkeit dieser Erwägung wird vollends durch die Rezension des Matthäus bestätigt. Die Todesweissagung findet sich in derselben Form wie bei Markus. Aber statt der unverständlichen Äußerung von dem Nichtverstehen der Jünger findet sich der sehr verständliche Satz: *καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα*, der das gerade Gegenteil von dem aussagt, was Lukas berichtet. Aber nachdem man dem rätselhaften Satze: „Der Menschensohn wird in Menschenhände überliefert werden", die deutliche Weissagung von Tod und Auferstehung hinzugefügt hatte, mußte sich der Schluß des Textes so umgestalten, wie man es durch Markus zu Matthäus hin verfolgen kann. Wie man das durchsichtige Verhältnis dieser Texte zueinander durch eine Beurteilung derselben ersetzen will, bei der nicht Lukas, sondern Markus am Anfang steht, ist mir unbegreiflich, zumal wenn man urteilt, der Schluß bei Matthäus sei eine Umgestaltung desjenigen von Markus, und wenn man darauf hinweist, daß Jesus bei Lukas — im Unterschied von Markus und Matthäus — nichts von seiner Auferstehung sage.

§ 51. Jesu letzte Rede im Norden.

Luk. 9, 46—50; Mark. 9, 33—50; Matth. 18, 1—35.

Zu den bei Matthäus zu großen Reden ausgestalteten Stücken, Feld- bzw. Bergpredigt (Luk. 6, 20—49; Matth. 5—7), Parabelrede (Luk. 8, 4—18; Mark. 4, 1—34; Matth. 13, 1—52), Aussendungsrede (Luk. 9, 3—5; Mark. 6, 8—11; Matth. 10, 5—42) tritt in diesem Abschnitt die letzte Rede in Galiläa. Nur ein Blick auf den verschiedenen Umfang der drei Rezensionen zeigt, daß hier ganz dasselbe Verhältnis stattfindet wie bei den drei früheren Reden: am kürzesten ist Lukas, dann folgt Markus, am ausgedehntesten ist Matthäus. Nach Analogie der früheren Resultate würde der lukanische Text die älteste, der des Matthäus die jüngste Form repräsentieren. Das bedarf einer Bestätigung durch eine Untersuchung des einzelnen.

Schon der Eingang weist auf die verschiedene Art der Darstellung hin. Nach Lukas schließt sich der Abschnitt über den Rangstreit der Jünger unmittelbar an die vorangehende Szene an V. 46: *εἰσῆλθεν δὲ διαλογισμὸς ἐν αὐτοῖς, τὸ τίς ἂν εἴη μείζων αὐτῶν.* Bei Markus wird für die letzte Rede in Galiläa Jesu eigentlicher

Wohnort, Kapernaum, ersehen V. 33: *καὶ ἦλθεν εἰς Καφαρναούμ, καὶ ἐν τῇ οἰκίᾳ γενόμενος ἐπηρώτα αὐτούς· τί ἐν τῇ ὁδῷ διελογίζεσθε.* Bei Matthäus tritt die Szene in Kapernaum schon bei der ihm eigentümlichen Geschichte von der Tempelsteuer (17, 24) ein. Daß sie erst von Matthäus an dieser Stelle eingeschoben ist, versteht sich nach den bisherigen Untersuchungen von selbst. Demgemäß ist durch ihn der Eingang zur Perikope vom Rangstreit etwas umgeändert worden.

Was nun den Abschnitt über den Rangstreit der Jünger anbetrifft, so liegt ganz offenbar bei Lukas nicht bloß die kürzeste, sondern auch die älteste, bei Matthäus die jüngste Form vor. Es zeigt sich das vor allem an der Art, wie die als Antwort auf den Rangstreit der Jünger vorgenommene symbolische Handlung Jesu in den drei Berichten dreimal verschieden aufgefaßt wird. Nach Lukas stellt sich die Sache so dar: In die Jünger kommt der Gedanke, wer wohl der Größte von ihnen sei. Daß *αὐτῶν* partitiv und nicht komparativ zu fassen ist, wird nicht bloß durch die Schlußworte: *ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν*, sondern durch die ganze Perikope gefordert, die nichts mit dem Gedanken zu tun hat, ob wohl jemand außerhalb des Jüngerkreises größer sei als sie. Es ist auch unrichtig, wenn man meint, der hier vorliegende Gedanke, daß sich die Jünger Jesu über andere überhoben, verbände diese Perikope mit der folgenden V. 49f. Denn es ist zweierlei, ob man zweifelnd fragt, wer wohl größer sei als man selbst, oder ob man sich selbst über alle anderen erhebt.

Jesus versteht vermöge seines so oft bewiesenen Scharfblickes, was bei den Jüngern vorgeht. Unrichtig urteilt man, daß es dem Lukas im Unterschiede von Markus eigentümlich sei, Jesus habe das Anliegen der Jünger auf ihren Gesichtern gelesen. Wenn bei Markus Jesus die Jünger fragt, was sie auf dem Wege miteinander verhandelt, so ergibt sich daraus, daß er ihre Worte nicht verstanden hat. Schweigen sie dann, und gibt ihnen Jesus doch eine Lektion über den Hochmut, so erhellt daraus, daß sein Scharfblick ihr Geheimnis enthüllt hat. Jesus antwortet zunächst mit einer symbolischen Handlung. Anstatt einen aus ihrer Mitte, etwa den Petrus oder Johannes an seine Seite zu stellen oder die Zebedäiden, die nach Mark. 10, 37 den sie über die anderen er-

hebenden Platz zu Jesu Rechten und Linken einzunehmen begehrten, nimmt er aus dem weiteren Kreis des ihn umringenden Volkes (vgl. V. 48: ἐν πᾶσιν ὑμῖν) ein Kind und stellt es neben sich. Daß der Ausdruck ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ, nichts anderes bedeute, als die Parallele bei Markus und Matthäus: ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν, ist bloße Behauptung, die den Wortlaut gegen sich hat. Aber ebenso unrichtig ist es, wenn man meint, dadurch, daß Jesus das Kind neben sich stelle, wolle er ausdrücken, daß er das Kind als sich gleich und als an Rang höher als die Jünger stelle. Damit, daß Gott den Messias zu seiner Rechten setzt, wird dieser nochnicht Gott gleichgestellt. Sodann aber wird dadurch, daß Jesus einen der Kleinen, die an ihn glauben (vgl. Luk. 17, 1f.; Mark. 9, 42; Matth. 18, 6f.; 21, 15f.), an seine Seite stellt, nicht ausgesagt, daß dieser allein dort den Platz erhalte vor allen anderen. Nach Matth. 25, 33 stehen viele zu Jesu Rechten. Nur das macht Jesus durch die symbolische Handlung bemerklich, daß der Geringste derer, die an ihn glauben, einen Ehrenplatz einnimmt, über den hinaus billigerweise gar kein Wünschen möglich sein sollte.

Wie hoch dieser Ehrenplatz sei, erläutern aber die abschließenden Worte: ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας (vgl. Luk. 7, 28b; Matth. 11, 11). Wen der Herr als den Seinen zu seiner Seite stellt, der ist groß. Daraus ergibt sich nicht, daß dieses Kind und wer ihm gleicht, der Größte sei im Himmelreich; diese Frage ignoriert Jesus und betont bloß, daß der Kleinste unter den Jüngern allen groß sei. Dieses Wort richtet sich also an die Adresse der Kleinen, über die man von seiten anderer hinwegsieht; für sie ist es ein Trost. Keineswegs aber ist es die Meinung Jesu, daß es Gradunterschiede in der βασιλεία τοῦ θεοῦ überhaupt nicht gebe (vgl. z. B. Luk. 22, 30), wie denn auch der Gedanke nicht eingetragen werden darf, daß die Kleinen und Niedrigen Gott besonders am Herzen liegen. Von hier aus betrachtet, wird es auch klar, wie sich die Perikope Luk. 9, 49f. mit dem Vorigen verbindet: auch dort wird über Geringe ein sie erhebendes Urteil ausgesprochen: „Wer nicht wider euch ist, der ist für euch". Es ist nicht einzusehen, wie man sagen kann, bei Lukas werde das Kind unter den der Quelle fremden Gesichtspunkt eines Musters der Demut, Anspruchslosigkeit und Bescheidenheit gestellt. Vom Kind wird nichts

anderes gesagt, als daß Jesus es zu sich rechnet. Ein jeder der Seinen, und wäre er noch so klein und gering, ist groß. Ein Vorbild ist das Kind in keiner Weise, da das, was es etwa auszeichnet, hier nicht einmal angedeutet wird, und da das vorausgesetzte *πιστεύειν* der Kleinen das Kind nicht unterscheidet von dem weiteren Kreise der Jünger Jesu, auf den das *ἐν πᾶσιν ὑμῖν* V. 48 hinweist.

Als etwas Fremdartiges wird man nun aber die Worte empfinden: *ὃς ἐὰν δέξηται τοῦτο τὸ παιδίον ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται. καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέξηται, δέχεται τὸν ἀποστείλαντά με.* Man kann sie sich zur Not so zurechtlegen, daß man sagt, so groß sei der zu Jesu Stehende gewertet, daß, wer ihn aufnehme, soviel gelte, als ob er Jesus, ja Gott selbst aufgenommen habe. Aber das ist doch eine neue Vorstellung und keine Deutung der symbolischen Handlung mit dem Kinde. Und sowenig diese Worte sich an das Vorhergehende anschließen, sowenig finden sie ihre Fortsetzung in dem Schlußsatze: *ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας.* Denn der Satz von dem Aufnehmen des Kindes zielt doch offenbar darauf ab, die Verdienstlichkeit dieser Handlung zu erklären (vgl. Matth. 10, 40—42), nicht aber die Größe dessen deutlich zu machen, der Objekt dieser Handlung ist. So wird also der Eindruck bestehen bleiben, daß in den Lukaszusammenhang ein fremdes Element eingedrungen ist. Woher, kann beim Blick auf Mark. 9, 37 nicht zweifelhaft sein. Oder sollte dort ein ursprünglich einheitlicher Zusammenhang vorliegen, der sich Lukas gegenüber als der ältere herausstellen würde? Das gerade Entgegengesetzte ist der Fall.

Es fällt bei Markus, abgesehen von dem weiter ausmalenden Eingang, als Hauptunterschied von Lukas der Zusatz V. 35 auf: *καὶ καθίσας ἐφώνησεν τοὺς δώδεκα καὶ λέγει αὐτοῖς· εἴ τις θέλει πρῶτος εἶναι, ἔσται πάντων ἔσχατος καὶ πάντων διάκονος.* Dabei ist nun zweierlei merkwürdig: die umständliche und unnötige Einleitung dieses Wortes, nachdem schon in V. 33 gesagt war, daß Jesus, in ein Haus eingetreten, die Jünger gefragt habe. Weshalb knüpft nicht Jesus gleich an das Schweigen der gefragten Jünger an, sondern setzt sich erst und ruft dann die zwölf Apostel wieder heran? Mit Recht urteilt Wellhausen: „9, 35 fängt neu an. Denn nach

9, 33f. ist Jesus ja schon privatim mit den Jüngern zusammen; wozu braucht er dann noch die Zwölf zu rufen". Das Wort V. 35 fehlt auch bei Matthäus. Der Kanon, daß, wenn Lukas und Matthäus gegen Markus übereinstimmen, bei diesem meistens die jüngste Rezension vorliegt, findet hier seine Bestätigung. Es liegt in V. 35 offenbar ein Zusatz vor, der bei Lukas 22, 26 in seinem ursprünglichen Zusammenhange erscheint und durch Joh. 13, 12 seine Erklärung findet. Daß D und k Jesu Wort in V. 35 nicht haben, weist nicht auf eine bessere Textform, sondern auf eine Korrektur nach den Paralleltexten hin. Daß V. 35 auch mit dem Folgenden in keinem organischen Zusammenhange steht, hat man mit Recht hervorgehoben: in V. 35 eine Ermahnung zu demütiger und opferwilliger Dienstleistung, in V. 36f. eine Empfehlung der Liebe zu den Kindern. Nun aber hat Wellhausen nicht bloß darauf hingewiesen, daß mit V. 35 ganz unmotiviert ein neuer Anfang gemacht wird, sondern auch, daß V. 36f. ein besonderes Ganzes ist und nicht eng mit V. 33f. zusammenhängt. „Das geht hervor aus der Moral 9, 37" (Holtzmann). In der Tat, auf die Frage: *τίς μείζων* V. 34, gibt V. 37 keine Antwort. Hierauf gibt gerade der offenbar ganz nachträglich eingeschobene Vers eine Antwort: Der Größte ist, der aller Diener ist. Damit sind wir in die ganze Verwirrung des Markuszusammenhangs hineingeführt worden. Eine Lösung wäre ohne Lukas unmöglich.

In der symbolischen Handlung mit dem Kinde unterscheidet sich Markus sehr wesentlich von Lukas.

Luk. 47	Mark. 36
ἐπιλαβόμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ παρ' ἑαυτῷ, καὶ εἶπεν αὐτοῖς·	*καὶ λαβὼν παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν, καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὸ εἶπεν αὐτοῖς·*

Jesus gibt dem Kinde bei Markus nicht, wie bei Lukas, den Ehrenplatz zu seiner Seite, sondern stellt es mitten in seinen Kreis. Damit kann er nur andeuten wollen, daß dieses Kind alle die Seinigen angehe; inwiefern, das zeigt der zweite Zug, wo er das Kind herzt. Wie er sich dieses Kindes in Liebe annimmt, so sollen es auch die Jünger tun. Solche Symbolik wird vollkommen verständlich gemacht durch das folgende Wort: *ὃς ἂν ἓν παιδίων τούτων δέξηται ἐπὶ*

τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται· καὶ ὃς ἂν ἐμὲ δέχηται, οὐκ ἐμὲ δέχεται ἀλλὰ τὸν ἀποστείλαντά με. So wenig sich dieses Wort an die lukanische Symbolik anschließt, so vortrefflich an die des Markus. Andererseits wundert man sich darüber nicht, daß das lukanische Schlußwort: *ὁ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων οὗτός ἐστιν μέγας*, bei Markus fehlt. Dort würde es nur stören.

Überblicken wir das Ganze, so fordert die Einleitung V. 33f., daß Jesus die Frage der Jünger beantworte, wer der Größte sei. Hierauf gibt V. 36f. keine Antwort, sondern zeigt nur, wie hoch die Tat desjenigen zu schätzen sei, der sich, wie Jesus, der Kinder liebevoll annehme. Das ist keine Antwort auf jene Frage. Da sich aber V. 35, der diese Antwort gibt, als Zusatz von letzter Hand herausgestellt hat, so bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, daß in dem Abschnitt von den Kindern V. 36f. die Umgestaltung eines Berichts vorliegt, in dem gesagt sein muß, daß man an einem Kinde sehen könne, wer groß sei. Dieser Bericht liegt bei Lukas vor, wo man an dem zur Seite des Herrn stehenden Kinde erkennen kann, wer groß ist.

Wie ist aber Markus dazu gekommen, diese Änderung unter völliger Beiseitesetzung des Eingangs vorzunehmen? Offenbar durch Erinnerung an eine andere Perikope, nämlich die, wo Jesus die Kinder segnet, 10, 13—16. Schon die Wendung 9, 37: *ὃς ἂν ἓν τῶν παιδίων τούτων δέξηται*, legt das nahe, da ja in V. 36 garnicht einer Kinderschar Erwähnung geschieht, aus der Jesus eines ausgewählt habe, sondern nur von einem Kind die Rede ist, das er neben sich gestellt. Auch die dem Markus eigene Wendung *ἐναγκαλισάμενος αὐτό* kehrt 10, 16 wieder. Anfang und Schluß der Perikope hat sich dann Markus vermutlich so zusammengedacht, daß Jesus der Großmannssucht der Jünger zu ihrer Beschämung das Bild dienender Liebe an den Kleinen gegenübergestellt habe. Das hat aber dem Herausgeber letzter Hand nicht genügt, und so hat er aus anderem Zusammenhange V. 35 eingeschoben, in dem zunächst jene Frage beantwortet wird und zwar so, daß der Größte derjenige sei, der sich zum Diener aller mache. Daran reiht sich dann das Bild von der dienenden Liebe an den Kindern.

Nun wird auch die eigentümliche Form des Matthäus ganz klar werden. Daß ihm wie Lukas das Wort Mark. V. 35 fehlt,

ist bereits S. 258 erwähnt und erklärt worden. Was die symbolische Handlung mit dem Kinde betrifft, so heißt es προσκαλεσάμενος παιδίον ἔστησεν αὐτὸ ἐν μέσῳ αὐτῶν. Der Ausdruck schließt sich an Markus, nicht an Lukas an. Das Kind erhält nicht den Ehrenplatz an Jesu Seite, sondern den Platz in der Mitte der Jünger. Was es ihnen aber bedeuten soll, drückt Jesus nicht, wie bei Markus, dadurch aus, daß er es herzt, sondern durch die Worte in V. 3 f.: ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ἐὰν μὴ στραφῆτε καὶ γένησθε ὡς τὰ παιδία, οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν. ὅστις οὖν ταπεινώσει ἑαυτὸν ὡς τὸ παιδίον τοῦτο, οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Beide Sätze fehlen bei Markus und Lukas; sie sind wie das ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν V. 1 Spezialeigentum des Matthäus in diesem Zusammenhange; nicht aber überhaupt, denn V. 3 steht bei Markus und Lukas im Zusammenhang der Perikope von Jesus und den Kindern Mark. 10, 15; Luk. 18, 17. Dort steht er im richtigen Zusammenhange; aber bei Matthäus fehlt er dort, ganz offenbar, weil er ihn fortgenommen hat, um ihn in unsere Perikope einzufügen, deren ihm vorliegende Markusgestalt (ohne V. 35) ihm das Bedürfnis einer Ergänzung nahelegte, wie der letzte Markusredaktor eine solche durch Hinzufügung von V. 35 vollzogen hat. Nach ihm soll das Kind ein Vorbild sein, dem man nacheifern muß, wenn man μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν werden will. Dazu paßt nun allerdings der Gedanke aus der Kinderperikope so schlecht wie nur irgend möglich. Denn erstens handelt es sich ja dort garnicht um die Größe der Jünger, sondern um den Eingang ins Himmelreich; und davon allein redet auch Matth. V. 3, um dann erst in V. 4 den negativen Ausdruck: οὐ μὴ εἰσέλθητε εἰς τὴν βασιλείαν τῶν οὐρανῶν, in den positiven umzugestalten: οὗτός ἐστιν ὁ μείζων ἐν τῇ βασιλείᾳ τῶν οὐρανῶν. Wie auf einmal das μείζων dazukommt, ist nicht einzusehen. Sodann aber handelt es sich ja bei dem Kinde garnicht um positive Leistungen, wie Selbsterniedrigung, die man nachahmen könnte. So wird allerdings die Kinderperikope in Matth. 18, 4 umgedeutet. Ihre offenkundige Moral dagegen ist, wie Markus in wörtlicher Übereinstimmung mit Lukas angibt: ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν. Durch jene Herübernahme von V. 3 f. aus einem anderen Zusam-

menhang hat Matthäus ganz das gleiche getan, wie unser kanonischer Markus in V. 35. Wenn Matthäus dann von dem Schlußwort in V. 5 nur die Worte aufgenommen hat: *καὶ ὃς ἐὰν δέξηται ἓν παιδίον τοιοῦτο ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, ἐμὲ δέχεται*, so liegt der Grund dafür wohl weniger darin, daß er das ganze Wort schon 10, 40 gebracht hatte, als darin, daß sich so besser die Fortsetzung 18, 6 anschloß. Wie Matthäus, so hat schließlich die letzte Hand bei Lukas das Wort Mark. 9, 37 herübergenommen und zwar ganz; beide haben den auffälligen Ausdruck des Markus: *ἓν τῶν παιδίων τούτων*, dem Zusammenhange entsprechend, geändert, Matthäus *ἓν παιδίον τοιοῦτο*, Lukas *τοῦτο τὸ παιδίον*. Somit wird das Verhältnis der drei so ungemein verschiedenen Rezensionen zueinander klargestellt sein.

Im synoptischen Grundtext, wie er noch deutlich aus Lukas zu erkennen ist, sagt Jesus mit der symbolischen Handlung aus: auch der Kleinste, wo er an meiner Seite steht, ist groß; bei Markus: das Kind soll euch ein Gegenstand liebender Fürsorge sein; bei Matthäus: das Kind ist ein Bild der Selbsterniedrigung, welche die Vorbedingung der Erhöhung ist. Endlich ist in der Perikope von Jesus und den Kindern der Schlußgedanke der: nur wer klein ist wie ein Kind, kommt ins Reich Gottes.

Der bisherige Eindruck verstärkt sich, wenn man die bei Lukas und Markus folgende Perikope von dem fremden Exorzisten hinzunimmt. Beide Berichte unterscheiden sich bereits im Eingang so, daß, während Mark. V. 38 die Perikope ganz lose angereiht wird mit den Worten: *ἔφη αὐτῷ ὁ Ἰωάννης*, Luk. V. 49 das Folgende bestimmt mit dem Vorhergehenden verbindet: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰωάννης εἶπεν*. Holtzmann (S. 356) urteilt, die mit *ἀποκριθείς* versuchte Verknüpfung mit der vorigen Perikope seitens Lukas sei unmotiviert. Das wird man doch nur sagen können, wenn keine natürliche innere Verbindung zwischen den beiden Abschnitten zu erkennen ist. Daß bei der lukanischen Auffassung der symbolischen Handlung Jesu das Umgekehrte der Fall ist, liegt auf der Hand. Deckt Jesus mit jener Handlung die von den anderen unterschätzten Geringen und weist ihnen den Ehrenrang zu, der allen denen bestimmt ist, die an seiner Seite stehen, so ist dieses Wort vorzüglich geeignet, den Johannes darauf auf-

merksam zu machen, daß sie sich gelegentlich auch gegen Leute ähnlicher Art verfehlt haben. Es klingt fast wie ein Selbstvorwurf, wenn Johannes auf das Wort Jesu: ὁ γὰρ μικρότερος ἐν πᾶσιν ὑμῖν ὑπάρχων, οὗτός ἐστιν μέγας, von einem Manne erzählt, der in Jesu Namen Dämonen ausgetrieben und dem die Jünger gewehrt hätten, da er nicht mit ihnen dem Meister nachgefolgt sei. Wird ein Kind aus dem Kreise der Anhänger Jesu „groß" genannt, so ist es vielleicht in Jesu Sinn, wenn jemand, der in der Kraft seines Namens Heilwunder verrichtet, auch nicht verachtet oder in seiner Tätigkeit gestört werden soll. Jesus bestätigt ausdrücklich diese Vermutung: μὴ κωλύετε· ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑμῶν, ὑπὲρ ὑμῶν ἐστίν. Was tuts, wenn er nicht mit euch zusammen mir nachgefolgt ist; seine Tätigkeit läuft derjenigen der Sendboten Jesu nicht zuwider, sondern unterstützt sie.

So schließt sich also die Perikope von dem fremden Exorzisten auf das innigste an die vorhergehende an, und die Einleitung ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰωάννης ist keineswegs unmotiviert. Dagegen besteht ein solcher Zusammenhang bei Markus nicht, der in der vorhergehenden Perikope von demütiger Dienstfertigkeit und Liebe zu den Kindern gesprochen. Die Rezension der Geschichte bei Markus 9, 38—41 unterscheidet sich von der bei Lukas durch die beiden hier fehlenden Sätze V. 39b und V. 41. Ersterer οὐδεὶς γάρ ἐστιν, ὃς ποιήσει δύναμιν ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου καὶ δυνήσεται ταχὺ κακολογῆσαί με, führt die knappe, schlagende Antwort Jesu bei Lukas weiter aus, verschiebt aber auch den Sinn etwas. Neben den Gedanken, daß durch Dämonenaustreibung in Kraft des Namens Jesu unter allen Umständen etwas geschieht, was der Sache Christi dient, tritt der, daß derjenige, welcher sich jetzt des Namens Jesu bediene, denselben nicht sofort schmähen werde. Damit tritt dieser Fall aber außer Analogie zu der vorausgehenden symbolischen Handlung nach deren originalem Sinn. Denn da handelt es sich um die Würdigung der betreffenden Personen, nicht aber um die zeitweilige Tätigkeit derselben. Und daß das μὴ κωλύετε in unserer Perikope nicht den Sinn hat: hindert nicht das augenblickliche segensreiche Tun des Menschen, das sich nicht sofort mit einer entgegengesetzten Handlungsweise verbinden wird, sondern: hindert

den Menschen überhaupt nicht, zeigt eben doch der begründende Satz: ὃς γὰρ οὐκ ἔστιν καθ' ὑ(ἡ)μῶν, ὑπὲρ ὑ(ἡ)μῶν ἐστίν. Das ἡμῶν bei Markus ist bedingt durch V. 39b, unterliegt mithin derselben Beurteilung. — Was nun V. 41 betrifft: ὃς γὰρ ἂν ποτίσῃ ὑμᾶς ποτήριον ὕδατος ἐν ὀνόματί μου, ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ ἀπολέσῃ τὸν μισθὸν αὐτοῦ, so hängt er nur lose mit dem Vorhergehenden zusammen. Denn der Gedanke, daß die bescheidenste Leistung der Wertschätzung von seiten Jesu sicher ist, also unter das ὑπὲρ ἡμῶν εἶναι gehört, ist doch eine sehr ungenügende Begründung des Satzes: Wer nicht wider uns ist, der ist für uns. Das Dämonenaustreiben im Namen Jesu von seiten eines solchen, der überhaupt keinerlei Berührung mit Jesu Jüngern hat, und das Tränken der durstenden Jünger mit einem Becher Wassers sind zwei ganz verschiedene Sachen. Immerhin haben beide miteinander gemein, daß die Handlungsweise vom Herrn hoch gewertet wird, während seine Jünger sie unter Umständen geringschätzen. Somit kann V. 41 nur als ein lose an den Originaltext angeschlossenes Stück angesehen werden, das dann zu dem weiteren Abschnitt 9, 42—48 überleitet (vgl. Matth. 10, 40—42). Auch der Ausdruck: ὅτι Χριστοῦ ἐστέ, der bei Vergleich mit Matth. 10, 42 sich wie eine Umschreibung des Ausdrucks εἰς ὄνομα μαθητοῦ in paulinischer Redeweise ausnimmt (vgl. Röm. 8, 9; 1. Kor. 1, 12. 3, 23; 2. Kor. 10, 7), verstärkt den Eindruck, daß wir es in Mark. V. 41 mit einem späteren Zusatz zu tun haben, dessen Fehlen bei Lukas nur den Eindruck verstärken kann, daß bei ihm und nicht bei Markus die Perikope vom fremden Exorzisten in der ursprünglichen Form vorliegt. Auch Wellhausen hat den gleichen Eindruck: „Mark. 9, 41 schließt sich leicht an, obwohl nicht in ganz derselben Linie; es greift mehr auf 9, 37 zurück. Noch entschiedener tritt der Zusammenhang mit 9, 37 hervor in 9, 42". Liegt die Sache so, dann ist damit bewiesen, daß, wie V. 37. 41 erst späterer Zusatz zu dem Urtexte sind, das Gleiche auch von dem ganzen Abschnitt V. 42—50 gilt; daß dieser also nicht von Lukas ausgelassen worden ist. In der ältesten Form der Perikopen vom Rangstreit der Jünger und von dem fremden Exorzisten findet sich überhaupt kein Gedanke, an den der Abschnitt über das Ärgernis anknüpfen

könnte. Das ergibt sich auch aus Matthäus, der die Perikope vom Exorzisten als seinen Zusammenhang störend ganz ausgelassen hat. Er fügt den Abschnitt über das Ärgernis eng an seine Bearbeitung der Perikope vom Rangstreit an. Da er aber den damit eingeschlagenen Gedankengang noch weiter verfolgen wollte in den 18, 10—35 zusammengestellten Stoffen, so hat er auch den Schluß der Rede bei Markus 9, 48—50, durch den dieser wieder auf den Anfang, den Rangstreit, zurückgreift, ganz fallen gelassen. Oder sollte nicht vielleicht Mark. 9, 50, das Wort vom Salze, das sich auch Matth. 5, 13 findet, erst von letzter Hand dem Markustexte hinzugefügt worden sein? Es tritt so unvermittelt auf und ist durch eine so dunkle Wendung wie *πᾶς γὰρ πυρὶ ἁλισθήσεται*, motiviert, daß man sein Vorkommen einem Mißverständnis zuschreiben möchte. Sollte nicht vielleicht *ΑΛΙΣΘΗΣΕΤΑΙ* ein alter Schreibfehler für *ΑΛΩΘΗΣΕΤΑΙ* sein? Das Verzehrtwerden durch Feuer ist eine ebenso natürliche Vorstellung (vgl. Luk. 9, 54), wie das Gesalzenwerden durch Feuer rätselhaft ist, was auch die Varianten an dieser Stelle beweisen, unter denen die aus cod. k: consumitur, besonders interessant ist. Auf dem korrumpierten Texte beruht dann Mark. 9, 50; der Verfasser hat diesen Gedanken benutzt, um durch Rückweis auf den Anlaß der Rede 9, 34 diese zu einem runden Abschluß zu bringen. Matthäus würde dann nur den ursprünglichen Abschluß der Markusrede V. 48f. übergangen haben, weil er die Rede noch weiterführen wollte.

Kap. 9. Jesu letzte Wirksamkeit im Süden.

Lukas	Markus	Matthäus
Reise Jesu nach Judäa 9, 51—56	desgl. 10, 1	desgl. 19, 1. 2
Das Buch der Reden 9, 57—18, 14		
	Ehescheidung 10, 2—12	desgl. 19, 3—12
Die Jünger und die Kinder 18, 15—17	desgl. 10, 13—16	desgl. 19, 13—15
Jesus und der Reiche 18, 18—27	desgl. 10, 17—27	desgl. 19, 16—26

Lukas	Markus	Matthäus
Verheißung für die Nachfolge Jesu 18, 28—30	desgl. 10, 28—31	desgl. 19, 27—30
		Gleichnis von d. Arbeitern im Weinberg 20, 1—16
Der Gang nach Jerusalem 18, 31—34	desgl. 10, 32—34	desgl. 20, 17—19
	Forderung der Zebedäiden 10, 35—45	desgl. 20, 20—28
Der Blinde von Jericho 18, 35—43	desgl. 10, 46—52	desgl. 20, 29—34
Zachäus 19, 1—10		
Gleichnis von den anvertrauten Geldern 19, 11—27		[25, 14—30]
Einzug in Jerusalem 19, 28—44	desgl. 11, 1—10	desgl. 21, 1—9
	Verfluchung des Feigenbaumes 11, 11—14	
Tempelreinigung 19, 45—48	desgl. 11, 15—19	desgl. 21, 10—13
		Einspruch gegen Jesu Begrüßung 21, 14—16
		Verfluchung des Feigenbaumes 21, 17—19
	Gespräch über den Feigenbaum 11, 20—26	desgl. 21, 20—22
Die Vollmachtsfrage 20, 1—8	desgl. 11, 27—33	desgl. 21, 23—32
Gleichnis vom Weinberg 20, 9—19	desgl. 12, 1—12	desgl. 21, 33—46
[14, 16—24]		Gleichnis vom messianischen Mahl 22, 1—14
Die Steuerfrage 20, 20—26	desgl. 12, 13—17	desgl. 22, 15—22
Die Auferstehungsfrage 20, 27—40	desgl. 12, 18—27	desgl. 22, 23—33
	Die Frage nach dem größten Gebot 12, 28—34	desgl. 22, 34—40
Davids Sohn und Herr 20, 41—44	desgl. 12, 35—37	desgl. 22, 41—46
Rede wider die Pharisäer 20, 45—47	desgl. 12, 38—40	desgl. 23, 1—39
Groschen der Witwe 21, 1—4	desgl. 12, 41—44	
Apokalyptische Rede 21, 5—36	desgl. 13, 1—37	desgl. 24, 1—36
		Wiederkunftsgleichnisse 24, 37—25, 46

§ 52. Jesu Aufbruch nach Judäa.

Luk. 9, 51—56; Mark. 10, 1; Matth. 19, 1. 2.

Nach den der Grundschrift hinzugefügten Abschnitten Mark. 9, 42—50; Matth. 18, 6—35 treffen die drei Evangelien wieder in dem Datum zusammen, daß Jesus den Norden verlassen und sich nach dem Süden begeben habe. Der Bericht aus Lukas ist von dem aus Markus-Matthäus so verschieden, daß man an der Herkunft aus zwei verschiedenen Quellenschriften nicht zweifeln kann. Es fragt sich, welcher von beiden der bis dahin aufgedeckten synoptischen Grundschrift angehöre und welcher von anderswoher stamme. Wir untersuchen daraufhin zunächst Luk. 9, 51—56.

Eigenartig ist der Eingang V. 51: *ἐγένετο δὲ ἐν τῇ συμπληροῦσθαι τὰς ἡμέρας τῆς ἀναλήμψεως αὐτοῦ, καὶ αὐτὸς τὸ πρόσωπον αὐτοῦ ἐστήρισεν τοῦ πορεύεσθαι εἰς Ἰερουσαλήμ.* Es kann wohl keinem Zweifel unterliegen, daß diese Worte zurückweisen auf V. 30f., wo von den zwei Männern, die Jesus auf dem Verklärungsberge erschienen, gesagt wurde: *ἔλεγον τὴν ἔξοδον αὐτοῦ ἣν ἤμελλεν πληροῦν ἐν Ἰερουσαλήμ.* Der Abschluß des Lebens Jesu in Jerusalem wird bei Lukas vorher nur 9, 51 erwähnt, bei Markus garnicht; bei Matth. 16, 21 ist *εἰς Ἰεροσόλυμα* der älteren Textform hinzugefügt. Das Geschick Jesu selbst wird 9, 51 nicht wie in den Leidensweissagungen als Leiden, Tod und Auferstehung beschrieben, sondern als seine *ἀνάλημψις* charakterisiert (vgl. Act. 1, 2. 11. 22; 1. Tim. 3, 16), was ebenfalls dem Ausdruck in der Verklärungsszene: *ἡ ἔξοδος αὐτοῦ* entspricht. Da nun der bei Markus-Matthäus fehlende Zug Luk. 9, 31 als der synoptischen Grundschrift angehörig erwiesen worden ist, so wird von 9, 51 das gleiche gelten.

Vor allem ist nun zu beachten, wie eng sich die lukanische Perikope an die Eigenart der vorhergehenden anschließt, in denen immer wieder die Jünger wegen ihres Unverstandes getadelt und von Jesus belehrt werden. Dieser Zug wird von Markus-Matthäus noch zweimal eingetragen, wo er in der Grundschrift nicht gestanden hat: Der Befehl an die Jünger, ihn nicht mehr als Christus dem Volke vorzustellen (die Zurückweisung des Petrus als eines Satan), die Verschlafenheit der Jünger und das verworrene Wort des Petrus auf dem Verklärungsberge, die Unfähigkeit der Jünger, (den epileptischen Knaben zu heilen und) das Wort von seinem Ende zu

verstehen, der Rangstreit unter den Jüngern, das schroffe Auftreten des Johannes gegen den fremden Exorzisten. Derselbe Gesichtspunkt, der die Anordnung dieser Perikopenreihe bedingt (vergleichbar dem gemeinsamen Gedanken in der antipharisäischen Partie Luk. 5, 17—6, 11), setzt sich weiter fort, wo die drei Synoptiker wieder zu einer parallelen Darstellung zurückkehren, Matth. 19, 13; Mark. 10, 13; Luk. 18, 15: der Unverstand der Jünger in der Zurückhaltung der Kinder (vgl. das *μὴ κωλύετε* 18, 16 und 9, 50), die Abweisung der Lohnforderung des Petrus, die wiederholte Verständnislosigkeit der Jünger bei dem neuen Hinweis Jesu auf sein Ende Luk. 18, 34. In diesen Zusammenhang paßt in der Tat die fanatische Forderung einer Bestrafung der Samariter vorzüglich hinein, zumal hinter der Perikope vom fremden Exorzisten, wo es der eine der Zebedäiden, Johannes, ist, der den Tadel erhält, während es in der Samaritergeschichte Jakobus und Johannes sind.

Diese Erwägungen werden von der verbreiteten Ansicht durchkreuzt, daß die Samariterperikope das erste Stück der großen Einschaltung sei, die von Luk. 9, 51—18, 14 den gemeinsamen Bericht der Synoptiker unterbreche, und die man vielfach als „Reisebericht" zu bezeichnen pflegt. Daß diese Ansicht richtig sei, müßte man vor allem dadurch beweisen, daß unsere Perikope mit dem Luk. 9, 57ff. Berichteten mindestens so nahe zusammenhänge wie mit dem Vorhergehenden. Dieser Beweis kann nicht erbracht werden. In Luk. 9, 57—62 ist die Rede von drei Gruppen solcher, die sich Jesus zur Nachfolge anbieten. Damit ist das Gebiet der Erziehung und Zurechtweisung der Jünger Jesu verlassen und zwar definitiv. Denn der folgende Abschnitt von der Aussendung der 70 Apostel hat erst recht nichts damit zu tun. Nun hat man aber freilich in 10, 1: *ἀνέδειξεν ὁ κύριος καὶ ἑτέρους ἑβδομήκοντα, καὶ ἀπέστειλεν αὐτοὺς ἀνὰ δύο πρὸ προσώπου αὐτοῦ εἰς πᾶσαν πόλιν καὶ τόπον, οὗ ἤμελλεν αὐτὸς ἔρχεσθαι*, einen Rückblick gefunden auf 9, 52: *καὶ ἀπέστειλεν ἀγγέλους πρὸ προσώπου αὐτοῦ.* Damit wäre nun nochnicht bewiesen, daß die Worte in 10, 1, welche wie eine Rückweisung auf 9, 52 aussehen, nicht von dem herrühren, der den großen Redeabschnitt mit der synoptischen Grundschrift verbunden hat. Tatsächlich ergeben sich die Worte in 10, 1 von *πρὸ προσώπου* bis *ἔρχεσθαι* als späterer Zusatz. Bei der Aussendung der Siebzig han-

delt es sich eben nicht um Personen, die Jesus bei seinen Missionsreisen das Quartier bestellen, sondern um solche, die in Jesu Auftrag heilen und predigen sollen (vgl. V. 9). Diese Leute erwarten deshalb Jesus nicht an den Stätten, wo sie Quartier gemacht haben, sondern kehren nach V. 17ff. zu Jesus zurück, um ihm zu verkündigen, welche Erfolge sie beim Austreiben der Dämonen gehabt haben. Somit hat der Abschnitt von den 70 Jüngern nichts mit der Samariterperikope zu tun. Das gilt noch in einer anderen Beziehung: Von 9, 57 an werden wir mitten in Jesu Tätigkeit geführt, wo Jünger sich bei ihm anmelden und er seine Apostel aussendet. Das paßt aber nicht zu dem 9, 51 charakterisierten Zeitpunkt, wo er sich zum letzten Gang nach Jerusalem anschickt. In der Tat ist es ganz unmöglich, hier eine Reise von der Gaulanitis durch Samarien nach Judäa und Jerusalem aufzudecken. 10, 38 weist in die Gegend von Bethanien; 11, 1 nach Judäa oder Peräa; 13, 1 zeigt Jesus jedenfalls außerhalb Jerusalem, ob in Judäa oder sonstwo, steht dahin; 13, 22 finden wir ihn auf einer Lehrreise nach Jerusalem; nach 13, 31 müßte er sich im Gebiet des Herodes Antipas, Galiläa oder Peräa, befunden haben; 17, 11 bewegt er sich gelegentlich einer Reise nach Jerusalem auf der Grenze von Samarien und Galiläa: damit würde man zeitlich noch vor 9, 51 gerückt. Aus alledem ergibt sich, daß der lukanische Redeabschnitt schlechterdings keinen Bericht von der letzten Reise Jesu nach Jerusalem geben kann; und wenn nun gar 9, 51—56 als nicht zu ihm gehörig erkannt wird, so fällt auch jeder äußere Anlaß fort, den Redeabschnitt unter jenem Gesichtspunkte zu betrachten. Die Samariterperikope in ihrem Verhältnis zu den vorhergehenden Perikopen, sowie zu der von der Segnung der Kinder Luk. 18, 15 und den folgenden zeigt, daß von 9, 57—18, 14 ein in sich abgeschlossenes Quellenstück steht, das der Verfasser des dritten Evangeliums so, wie er es in seiner Vorlage fand, hinter dem Bericht von Jesu letzter Reise nach Jerusalem eingeschaltet hat. Da dieser große Abschnitt wesentlich Reden Jesu aus der Zeit seiner öffentlichen Tätigkeit im Lande enthielt, mußte er eingeschaltet werden, ehe der Bericht der Grundschrift Jesus zu den Tagen seines Lebensschlusses nach Jerusalem geführt hatte. Vom rein literarischen Standpunkte aus ist es sehr ungeschickt gewesen, daß der Verfasser des dritten Evangeliums den

von ihm benutzten Quellenstoff nicht, wie es bei Markus und Matthäus der Fall ist, über das ganze Evangelium verteilt hat; in historischer Beziehung kann man sich zu diesem Vorgehen nur Glück wünschen, da es für die Konstatierung der den Synoptikern zugrunde liegenden Quellen von unschätzbarem Werte ist.

Daß Luk. 9, 57—18, 14 der synoptischen Grundschrift eingefügt worden ist, bestätigen Markus-Matthäus, die dieses Buch der Reden Jesu überhaupt nicht aufgenommen oder richtiger einzelne Partien über ihre Schriften verteilt haben, wie das in den neuesten Auflagen der Huckschen Synopse gut zur Anschauung gebracht worden ist. Wie verhält sich nun aber zu dem aus Lukas herausgestellten Texte der Grundschrift der Bericht Mark. 10, 1—12; Matth. 19, 1—12, wo an die durch den Rangstreit veranlaßte Rede Jesu sich ein kurzer, von der Samariterperikope grundverschiedener Bericht von einer Reise Jesu in den Süden anschließt und daran eine Rede Jesu an die Pharisäer über die Ehescheidung? Bevor dieses Stück mit Lukas verglichen wird, ist es lediglich für sich und in dem Zusammenhang, wo es sich findet, zu untersuchen.

Mark. 10, 1 beginnt: *καὶ ἐκεῖθεν ἀναστὰς ἔρχεται κτλ.* Das setzt 9, 33 und 35 voraus, wonach die vorangehenden Reden Jesu im Hause und sitzend gehalten worden sind, also in einer Situation, von der, wie nachgewiesen, in der synoptischen Urschrift nichts gestanden hat. Matth. 19, 1 heißt es: *καὶ ἐγένετο, ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς τοὺς λόγους τούτους, μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν κτλ.* Dieser Eingang entspricht der Tatsache, daß Matthäus in 18, 10—35 noch eine ganze Reihe von Reden an Markus angeschlossen hat: genau so wie in der Fortführung der Erzählung in 26, 1, wo Matthäus nach den Redemassen, die er der den Synoptikern gemeinsamen apokalyptischen Rede angeschlossen hat, den Bericht von dem nahen Passah einleitet durch: *καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους.*

Wichtiger ist der Bericht über die Reise und deren Ziel, der in charakteristisch verschiedener Weise gegeben wird:

Markus	Matthäus
ἔρχεται εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας καὶ πέραν τοῦ Ἰορδάνου.	*μετῆρεν ἀπὸ τῆς Γαλιλαίας καὶ ἦλθεν εἰς τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου.*

Dabei ist zunächst zu beachten, daß Matthäus in Übereinstimmung mit Mark. 9, 30. 33; Matth. 17, 22. 24 Galiläa als den Ausgangspunkt der Reise bezeichnet, was S. 255 f. als eine Umgestaltung der Grundschrift nachgewiesen worden ist, die das Gebiet des Philippus als den Aufenthaltsort Jesu angegeben hat. Das Reiseziel bezeichnet Markus als Judäa und Peräa. Das stimmt nicht zu dem weiteren Verlaufe der Geschichte, die bei Markus nichts von einem Aufenthalte Jesu in Peräa weiß. Daß diese Lesart die ursprüngliche ist und nicht die des Matthäus: *τὰ ὅρια τῆς Ἰουδαίας πέραν τοῦ Ἰορδάνου*, die für Markus von D it vulg pesch syr[sin] bezeugt ist, wird schon dadurch wahrscheinlich, daß sie aus ebengenanntem Grunde die schwierigere ist und das Vorurteil für sich hat, daß sie nicht aus Matth. 19, 1 hereingekommen sein kann, wo der Text überhaupt nicht schwankt. Überdies findet sich zum Zeichen, daß die Lesart des Markus anstößig war, noch die nicht gering bezeugte Variante: *διὰ τοῦ πέραν*. Demgegenüber sind die Bemühungen, durch Hinweis auf Mark. 11, 1 zu erweisen, daß Peräa als Judäa vorausgehend gedacht sein könne, nutzlos, zumal das Problem dieser Stelle eine ganz andere Deutung findet, als daß Markus zur Abwechselung einmal die Orte Bethanien, Bethfage und Jerusalem in umgekehrter Reihenfolge geboten habe. Somit kann der Text des Matthäus nur angesehen werden als eine Umgestaltung desjenigen des Markus, um diesen in Übereinstimmung mit der folgenden Geschichte zu bringen, die von einem Aufenthalt Jesu in Peräa nichts weiß. So hat er eine Reiseroute zuwege gebracht, die derjenigen in Luk. 9, 51 f. ausdrücklich widerspricht, während Markus, der Jesus von Judäa nach Peräa gehen läßt, voraussetzt, daß Jesus durch Samarien nach Judäa gekommen sei.

Daneben besteht nun aber zwischen Lukas und Markus der große Unterschied, daß, während jener als das Reiseziel Jerusalem und das dort erfolgende Lebensende Jesu nennt, dieser Jerusalem garnicht erwähnt und die Reise in Peräa endigen läßt. So macht Mark. 10, 1 überhaupt garnicht den Eindruck eines Berichts über Jesu letzte Reise, sondern den einer Erzählung über eine Lehrtätigkeit Jesu in Judäa und Peräa. Dort kommen wieder Volksmassen zu ihm und seiner Gewohnheit gemäß belehrt er sie wie früher. Auch dieser Zug ist von Matthäus umgestaltet worden aus

dem Gefühl, daß er zu dem weiteren Verlaufe der Geschichte nicht passe; nach ihm kommen nicht in Judäa und Peräa die Volksmassen zu Jesus, sondern folgen ihm auf seinem Wege von Galiläa durch Peräa nach Judäa. Statt einer Lehrtätigkeit Jesu in jenen südlichen Provinzen beschreibt er mit den stereotypen Zügen die auf den Wanderungen Jesu ausgeübte Heil- und Lehrtätigkeit; dabei wird das ἐκεῖ in V. 2 zum Folgenden zu ziehen sein.

Als Beispiel seiner Lehrtätigkeit in Judäa und Peräa berichtet Markus ein Gespräch Jesu mit den Pharisäern über die Ehescheidung; nach Markus hat es stattgehabt auf der Reise nach Judäa. Auf seinen Inhalt angesehen hat es nicht das mindeste zu tun mit der Perikopenreihe, die hier in der synoptischen Grundschrift steht, und bei der es sich um Zurechtweisung der Jünger Jesu handelt. Das Resultat dieser Erwägungen kann kein anderes sein, als daß Mark. 10, 1—12 aus einer uns unbekannten Schrift stammt und von Markus an der Stelle eingefügt worden ist, wo in der Grundschrift der Bericht von einer Reise Jesu in den Süden gegeben war. Der Grund für diese Einfügung liegt in der Wichtigkeit, die für Markus die bei dieser Gelegenheit berichtete Auseinandersetzung über die Ehescheidung hatte. Der Versuch, das Fehlen dieser Partie bei Lukas daraus zu erklären, daß er später 16, 18 einen ganzen Satz von 17 Worten über die Ehescheidung bringen wollte, gehört zu jenen Lächerlichkeiten, wo man Lukas eine Furcht vor Dubletten andichtet, die er garnicht gehabt hat; vgl. z. B. die beiden Aussendungsreden Kap. 9 und 10; 8, 16 und 11, 33; 12, 6f. und 21, 18; 12, 11f. und 21, 12—15; 12, 53 und 21, 16; 19, 41—44 und 21, 5ff. Dazu kommt, daß Matth. 5, 31. 32 schon viel mehr von jenem Gegenstand gebracht hat als Luk. 16, 18 und doch nicht auf den Gedanken gekommen ist, jene Rede mit den Pharisäern zu streichen.

Damit ist der Beweis nach allen Seiten hin geliefert, daß Luk. 9, 51—56 der Grundschrift angehört und dort der Perikope von der Segnung der Kinder 18, 15—17 vorangegangen ist.

§ 53. Die Berührung der Kinder.

Luk. 18, 15—17; Mark. 10, 13—16; Matth. 19, 13—15.

Mit den Luk. 18, 1—14 vorausgehenden Geschichten hat diese Perikope V. 15—17 nichts zu tun. Im Zusammenhang der Grund-

schrift schließt sie sich äußerlich so an 9, 51—56 an, daß das Herzubringen der Kinder zu Jesus in dem anderen Dorfe stattgefunden hat, zu dem Jesus mit seiner Jüngerschaft gezogen war, nachdem ihm in dem einen von den Samaritern die Aufnahme verweigert worden war. Bei Markus 10, 13 reiht sich die Geschichte einfach an das Gespräch Jesu mit den Pharisäern an (*καὶ προσέφερον αὐτῷ παιδία*), während Matth. 19, 13 bemerkt, daß sich damals auf der Reise durch Peräa nach Judäa das folgende Ereignis zugetragen habe (*τότε προσηνέχθησαν αὐτῷ παιδία*).

Lukas und Markus gehen darin miteinander, daß sie beide in wörtlicher Übereinstimmung den Satz haben, den Matthäus bereits 18, 3 in der Perikope vom Rangstreit verwendet hat: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν, ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν*. Wie seine Einfügung an jener Stelle auf einer völligen Verkennung des ursprünglichen Sinnes der dortigen Worte Jesu beruht (vgl. S. 263), so kann hier das Fehlen desselben nicht entbehrt werden, da auf ihm, wie sich herausstellen wird, der ganze Zusammenhang beruht. An anderen Stellen steht Lukas gegen Markus und Matthäus. Er allein bezeichnet die Kinder als *τὰ βρέφη*. Da es in allen drei Berichten in der Rede Jesu *τὰ παιδία* heißt, so ist es schon von vornherein wahrscheinlicher, daß *παιδία* auch in die Einleitungsworte eingedrungen, als daß umgekehrt das dort ursprüngliche *παιδία* durch *βρέφη* ersetzt worden sei. Dazu kommt, daß gerade durch die Wahl des Ausdrucks *βρέφη* (vgl. 1. Petr. 2, 2: *ὡς ἀρτιγέννητα βρέφη τὸ λόγικον ἄδολον γάλα ἐπιποθήσατε*) der Sinn der Perikope in jeder Beziehung verdeutlicht wird. Darüber weiter unten mehr.

Den Zweck, weshalb man die Kinder zu Jesus bringt, bezeichnen Lukas und Markus wesentlich gleich: *ἵνα αὐτῶν ἅπτηται* (*ἅψηται*); anders Matthäus: *ἵνα τὰς χεῖρας ἐπιθῇ αὐτοῖς καὶ προσεύξηται*. Aber freilich diese Wendung nimmt nur vorweg, was Markus von Jesu Handlungsweise am Schluß der Perikope berichtet und was bei Lukas fehlt: *καὶ ἐναγκαλισάμενος αὐτὰ κατευλόγει, τιθεὶς τὰς χεῖρας ἐπ' αὐτά*. Nach Lukas begehren die, welche die Kinder herbeibringen, nur eine wundertätige Berührung durch den heiligen Mann, der Evangelist aber berichtet garnicht, daß diese stattgefunden habe, da sich Jesu Wort nicht auf das bezieht, was die Kinder durch ihn

werden sollen, sondern auf das, was sie an sich sind. Bei Markus entspricht Jesus der Bitte um Berührung so, daß er die Kinder umarmt, wie in dem Zusatz 9, 36, sie segnet und ihnen die Hände auflegt. Bei Matthäus richtet sich die Bitte gleich von vornherein auf Handauflegen und Gebet. Daß es sich hier um eine religiöse Weihe handelt, zeigt deutlich der Vergleich mit Act. 13, 3: τότε νηστεύσαντες καὶ προσευξάμενοι καὶ ἐπιθέντες τὰς χεῖρας αὐτοῖς ἀπέλυσαν [1]. Aber auch bei Markus wird die bloße äußerliche Berührung (vgl. Luk. 8, 44 und die Par.) zu einem Weiheakt. Bei Lukas findet sich nichts von einer solchen für den Eingang in das Reich Gottes fähig machenden Weihehandlung, und so bleibt die Äußerung völlig ungetrübt, daß das Kind als solches zum Empfang des Reiches Gottes fähig ist. Von hier aus gesehen muß es als ganz undenkbar erscheinen, daß Lukas den Schlußvers bei Markus ersetzt habe durch das προσεκαλέσατο V. 16. Wie kann man das einen Ersatz der von Markus berichteten Weihehandlung nennen? Mit Recht hat man dagegen die Annahme einer Auslassung von Mark. 10, 16 durch Lukas als auffallend beurteilt und hat V. 16 einem Bearbeiter des Markus zugewiesen. Aber unrichtig ist, daß V. 16 dem Matthäus unbekannt gewesen; dieser hat ihn vielmehr in V. 13 verwendet. Und ebenso, daß Markus dort nur „ausmalende Züge" biete; er gibt vielmehr dem ganzen Ereignis eine andere Wendung durch das, was er über die Erfüllung der Bitte durch Jesus berichtet. Ist dagegen die älteste Form des Textes in Lukas erhalten, so sieht man leicht, daß Markus das lukanische προσεκαλέσατο durch das stärkere ἠγανάκτησεν ersetzt und den 16. Vers überhaupt hinzugefügt hat. Durch diesen wird nun aber auch die Geschichte von Jesus und den Kindern zu einem Abschluß gebracht, der sie nicht mit der folgenden verbindet, während sich bei Lukas die nächste Perikope eng mit der vorigen verknüpft: nach Lukas sind es βρέφη, eben geborene Kindlein, die man zu Jesus bringt, daß er sie anrühre. Als solche stehen sie zu dem reichen Mann, der Jesus nach der Bedingung für die Erlangung des ewigen Lebens fragt, in doppeltem Gegensatz: sie haben noch nichts getan, was ihnen den Eingang zum Reiche Gottes eröffnen oder verschließen könnte, und sie sind noch frei von dem

---

1) Vgl. 2. Tim. 1, 6.

Reichtum, der den Eingang versperrt (vgl. 1. Tim. 6, 7: *οὐδὲν γὰρ εἰσηνέγκαμεν εἰς τὸν κόσμον, ὅτι οὐδὲ ἐξενεγκεῖν τι δυνάμεθα*). Wenn jetzt das Reich Gottes erscheinen wird, dann werden von ihm die unmündigen Kinder nicht ausgeschlossen werden; im Gegenteil, alle, die ihnen gleichen, die ein neues Leben begonnen haben, frei von den alten Schulden und den alten, die Seele fesselnden Gütern, werden dort Eingang finden. So sollten die Jünger am wenigsten diese Kindlein von ihm fortscheuchen, als hätte er mit ihnen nichts zu tun. — Aus alledem ergibt sich, daß die lukanische Rezension wieder die älteste, weil reinste Textform hat.

§ 54. Jesus und der Reiche[1].

Luk. 18, 18—27; Mark. 10, 17—27; Matth. 19, 16—26.

Der Reiche erscheint bei Lukas als *ἄρχων*, bei Markus wird er unbestimmt als *εἷς* eingeführt, desgleichen bei Matthäus; aber in Matth. V. 20 und 22 wird er nachträglich als *νεανίσκος* charakterisiert. Das stimmt nicht besonders zu der Äußerung des Reichen: *ταῦτα πάντα ἐφύλαξα ἐκ νεότητος* Luk. V. 21; Mark. V. 20, und es ist nicht zufällig, daß in der Parallele Matth. V. 20 das *ἐκ νεότητος* fehlt. Aber auch davon abgesehen ist *νεανίσκος* aus inneren Gründen nicht empfehlenswert. Einerseits ist für das Jugendalter nicht das Hängen am irdischen Besitz, sondern der Leichtsinn und die Verschwendung charakteristisch. Andererseits — und das gilt vor allem bei dem durch Lukas vertretenen engen Anschluß dieser Perikope an die vorhergehende — ist der durch den Reichen dargestellte Gegensatz zu den Kindern nicht mit dem Jüngling, sondern mit dem gereiften Mann gegeben, der imstande ist, auf ein Leben voll guter Werke hinzuweisen. Das *νεανίσκος* ist wohl nichts anderes als ein Schluß aus dem Gebot der Elternliebe. Daß bei Markus *ἄρχων* fehlt, hängt vielleicht zusammen mit einem Schreiberversehen. Bei Vergleich von Matth. 8, 19; 9, 18; 22, 35; Mark. 5, 22; 12, 28 liegt es nahe anzunehmen, daß hinter *εἷς* ein Genetiv wie *τῶν ἀρχόντων* oder *γραμματέων*, ausgefallen ist. Das Bedürfnis einer Ergänzung zeigt sich bei Matthäus V. 20. 22,

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung: Jesu Weigerung sich als „gut" bezeichnen zu lassen. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft IX (1908) S. 12.

während andere Textzeugen das εἷς durch τίς, bzw. τις πλούσιος ersetzen. Daneben ist zu beachten, daß es auch Joh. 3, 1 ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων ist, also ein Angehöriger jener Gruppe von Menschen, die von Lukas durchweg als die Jesu Fernstehenden oder Feindlichen hingestellt werden, deren Stellung zum Gesetze, so tadellos sie schien, doch keineswegs Jesu Zustimmung fand. Bei Matthäus und Markus fehlt jener Zug; Mark. 10, 21 bietet die ihm allein eigentümliche Wendung: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν, die sich eher mit der Vorstellung des reichen Jünglings als mit der des reichen Obersten verbindet und jedenfalls geeignet ist, den Mann in das Licht eines ehrlich strebenden Frommen zu rücken. Von solcher Beurteilung der Situation findet sich bei Lukas keine Spur. An Stelle des elegisch-sentimentalen Tones, der die Darstellung der beiden ersten Synoptiker charakterisiert, findet sich bei Lukas eine eigentümliche Herbigkeit der Auffassung. Und so ist doch wohl die Annahme einer Textgestalt εἷς τῶν ἀρχόντων bei Markus nicht wahrscheinlich.

Der Eingang der Geschichte knüpft sich bei Lukas auf das kürzeste an die vorhergehende an: καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων. Bei Markus findet sich dagegen noch die Angabe: ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, die auch bei Matthäus V. 15 in ἐπορεύθη ἐκεῖθεν nachklingt. Sie setzt voraus, daß Jesus bei der Segnung der Kinder in einem Orte oder Hause gewesen sei (vgl. 6, 11; 10, 46). Das geht auf 10, 10 zurück, also auf einen Zug, der der synoptischen Grundschrift nicht angehört. Damit ist gegeben, daß in Mark. V. 17a eine jüngere Textform vorliegt. Unrichtig ist es, wenn man in dem Fehlen der Worte προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτόν bei Lukas und Matthäus eine bedeutsame Übereinstimmung dieser beiden gegen Markus sieht. προσδραμὼν εἷς findet sich nur in etwas abgeschwächtem Ausdruck in dem εἷς προσελθών des Matthäus. Das Hinzulaufen ist zu einem Hinzutreten geworden, da die Bemerkung, Jesus habe sich auf den Weg gemacht, fortgefallen war. Und wenn bei Matthäus das γονυπετήσας αὐτόν fehlt, so hängt das mit der Änderung zusammen, welche die Frage des Reichen und Jesu Antwort bei Matthäus im Unterschied von Lukas und Markus gefunden hat. Wenn Jesus nicht bei jenem als διδάσκαλε ἀγαθέ, sondern bloß als διδάσκαλε angeredet wird, und Jesus infolge

davon keinen Anlaß hat, auf Gott als den allein Guten hinzuweisen, so ist auch das Kniebeugen vor Jesus nicht so motiviert.

Die Verschiedenheit der Überlieferung dieses viel besprochenen Wortes wird besonders deutlich, wenn man zu dem Bericht der drei Synoptiker noch die des Hebräerevangeliums nimmt:

Luk. V. 18	Mark. V. 17	Matth. V. 16	Hebr.
διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;	*διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*	*διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;*	magister, quid bonum faciens vivam?

Lukas und Markus, Matthäus und Hebräerevangelium gehören zusammen, sodaß eine doppelte Überlieferung vorliegt. In jener lautet die Anrede an Jesus: „Guter (d. i. gütiger) Meister", in dieser bloß „Meister"; in jener lautet die Frage, genau so wie in der Parallele Luk. 10, 25—28: „Was muß ich tun", in dieser: „Was muß ich Gutes tun". Da nur ausnahmsweise in der rabbinischen Literatur zu der Anrede Rabbi noch ein Epitheton tritt, so hat man geschlossen, die Anrede *διδάσκαλε* sei die ursprüngliche, und damit sei gegeben, daß Jesus im folgenden das Prädikat *ἀγαθός* garnicht von sich habe abweisen können. Allein hier liegt eben eine Ausnahme vor, oder man muß *ἀγαθέ* als eine zweite Anrede neben *διδάσκαλε* auffassen, für die der Grund leicht einzusehen ist. In der vorhergehenden Perikope, wie in der vom fremden Exorzisten, erscheint Jesus, in sprechendem Gegensatz zu seinen Jüngern, als *ἀγαθός*, als freundlich und gütig. Diese Güte Jesu ist es, die den Reichen mit seiner Bitte zu Jesus treibt, in der Hoffnung, daß er ihm auf seine Frage einen bequemen Bescheid geben werde. Von hier aus ist auch die Antwort Jesu zu verstehen:

Luk. V. 19f.; Mark. V. 18f.	Matth. V. 17	Hebr.
τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς [ὁ] θεός· τὰς ἐντολὰς οἶδας.	*τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς.*	homo, legem et prophetas fac.

während andere Textzeugen das εἷς durch τίς, bzw. τὶς πλούσιος ersetzen. Daneben ist zu beachten, daß es auch Joh. 3, 1 ein ἄρχων τῶν Ἰουδαίων ist, also ein Angehöriger jener Gruppe von Menschen, die von Lukas durchweg als die Jesu Fernstehenden oder Feindlichen hingestellt werden, deren Stellung zum Gesetze, so tadellos sie schien, doch keineswegs Jesu Zustimmung fand. Bei Matthäus und Markus fehlt jener Zug; Mark. 10, 21 bietet die ihm allein eigentümliche Wendung: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν, die sich eher mit der Vorstellung des reichen Jünglings als mit der des reichen Obersten verbindet und jedenfalls geeignet ist, den Mann in das Licht eines ehrlich strebenden Frommen zu rücken. Von solcher Beurteilung der Situation findet sich bei Lukas keine Spur. An Stelle des elegisch-sentimentalen Tones, der die Darstellung der beiden ersten Synoptiker charakterisiert, findet sich bei Lukas eine eigentümliche Herbigkeit der Auffassung. Und so ist doch wohl die Annahme einer Textgestalt εἷς τῶν ἀρχόντων bei Markus nicht wahrscheinlich.

Der Eingang der Geschichte knüpft sich bei Lukas auf das kürzeste an die vorhergehende an: καὶ ἐπηρώτησέν τις αὐτὸν ἄρχων λέγων. Bei Markus findet sich dagegen noch die Angabe: ἐκπορευομένου αὐτοῦ εἰς ὁδόν, die auch bei Matthäus V. 15 in ἐπορεύθη ἐκεῖθεν nachklingt. Sie setzt voraus, daß Jesus bei der Segnung der Kinder in einem Orte oder Hause gewesen sei (vgl. 6, 11; 10, 46). Das geht auf 10, 10 zurück, also auf einen Zug, der der synoptischen Grundschrift nicht angehört. Damit ist gegeben, daß in Mark. V. 17a eine jüngere Textform vorliegt. Unrichtig ist es, wenn man in dem Fehlen der Worte προσδραμὼν εἷς καὶ γονυπετήσας αὐτόν bei Lukas und Matthäus eine bedeutsame Übereinstimmung dieser beiden gegen Markus sieht. προσδραμὼν εἷς findet sich nur in etwas abgeschwächtem Ausdruck in dem εἷς προσελθὼν des Matthäus. Das Hinzulaufen ist zu einem Hinzutreten geworden, da die Bemerkung, Jesus habe sich auf den Weg gemacht, fortgefallen war. Und wenn bei Matthäus das γονυπετήσας αὐτόν fehlt, so hängt das mit der Änderung zusammen, welche die Frage des Reichen und Jesu Antwort bei Matthäus im Unterschied von Lukas und Markus gefunden hat. Wenn Jesus nicht bei jenem als διδάσκαλε ἀγαθέ, sondern bloß als διδάσκαλε angeredet wird, und Jesus infolge

davon keinen Anlaß hat, auf Gott als den allein Guten hinzuweisen, so ist auch das Kniebeugen vor Jesus nicht so motiviert.

Die Verschiedenheit der Überlieferung dieses viel besprochenen Wortes wird besonders deutlich, wenn man zu dem Bericht der drei Synoptiker noch die des Hebräerevangeliums nimmt:

Luk. V. 18	Mark. V. 17	Matth. V. 16	Hebr.
διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσας ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;	*διδάσκαλε ἀγαθέ, τί ποιήσω, ἵνα ζωὴν αἰώνιον κληρονομήσω;*	*διδάσκαλε, τί ἀγαθὸν ποιήσω, ἵνα σχῶ ζωὴν αἰώνιον;*	magister, quid bonum faciens vivam?

Lukas und Markus, Matthäus und Hebräerevangelium gehören zusammen, sodaß eine doppelte Überlieferung vorliegt. In jener lautet die Anrede an Jesus: „Guter (d. i. gütiger) Meister“, in dieser bloß „Meister“; in jener lautet die Frage, genau so wie in der Parallele Luk. 10, 25—28: „Was muß ich tun“, in dieser: „Was muß ich Gutes tun“. Da nur ausnahmsweise in der rabbinischen Literatur zu der Anrede Rabbi noch ein Epitheton tritt, so hat man geschlossen, die Anrede *διδάσκαλε* sei die ursprüngliche, und damit sei gegeben, daß Jesus im folgenden das Prädikat *ἀγαθός* garnicht von sich habe abweisen können. Allein hier liegt eben eine Ausnahme vor, oder man muß *ἀγαθέ* als eine zweite Anrede neben *διδάσκαλε* auffassen, für die der Grund leicht einzusehen ist. In der vorhergehenden Perikope, wie in der vom fremden Exorzisten, erscheint Jesus, in sprechendem Gegensatz zu seinen Jüngern, als *ἀγαθός*, als freundlich und gütig. Diese Güte Jesu ist es, die den Reichen mit seiner Bitte zu Jesus treibt, in der Hoffnung, daß er ihm auf seine Frage einen bequemen Bescheid geben werde. Von hier aus ist auch die Antwort Jesu zu verstehen:

Luk. V. 19f.; Mark. V. 18f.	Matth. V. 17	Hebr.
τί με λέγεις ἀγαθόν; οὐδεὶς ἀγαθὸς εἰ μὴ εἷς [ὁ] θεός· τὰς ἐντολὰς οἶδας.	*τί με ἐρωτᾷς περὶ τοῦ ἀγαθοῦ; εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. εἰ δὲ θέλεις εἰς τὴν ζωὴν εἰσελθεῖν, τήρησον τὰς ἐντολάς.*	homo, legem et prophetas fac.

Das Prädikat ἀγαθός weist Jesus verwundert ab. Eine Güte, die über die des Gesetzgebers hinausgeht, dessen Forderungen der Reiche sich entziehen zu wollen schien, gibt es überhaupt nicht. Zu: Gott der Gute, vgl. LXX: Ps. 117, 1—3; die Güte Gottes ist wie die Güte des Vaters gegen die Kinder Ps. 102, 13; sie zeigt sich bei denen, die seine Gebote halten Ps. 102, 18. Auf ihn und seine dem Reichen wohlbekannten Gebote weist Jesus hin. Diese Antwort hat Matthäus nicht. Er fragt den Reichen, weshalb er ihn um das Gute frage. Aber anstatt nun fortzufahren: eines ist das Gute, der im Gesetze offenbarte Wille Gottes, klingt bei ihm der bei Lukas und Markus vorliegende Text, daß keiner gut sei als Gott allein, nach: εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός. Daran schließt sich dann erst der Gedanke, der eigentlich sofort auf den ersten Satz folgen sollte: wenn du aber willst zum Leben eingehen, so halte die Gebote. Diese Anordnung der Gedanken verrät so deutlich die Vorlage des Textes von Lukas und Markus, daß man vermutet hat, εἷς ἐστιν ὁ ἀγαθός, sei ein Übersetzungsfehler; zugrunde liege etwa: אֵין טוֹב אֶלָּא אֶחָד, was mit ἕν ἐστι τὸ ἀγαθόν, zu übersetzen wäre, aber von Matthäus unrichtig maskulinisch aufgefaßt worden sei. Aber wie kommt der Übersetzer zu einem solchen Fehler, nachdem in dem Zusammenhang unmittelbar vorher „gut" zweimal neutrisch gebraucht war? Überdies hat sich der Text des Matthäus bisher so durchgängig von Markus abhängig gezeigt, daß, wenn man hier nicht den Einfluß einer neuen Quelle annehmen will, die Hypothese eines Übersetzungsfehlers ganz unvollziehbar ist. Mithin bleibt nichts anderes übrig als die Annahme, daß es christologische Gründe waren, die Matthäus bestimmten, den Gedanken zu beseitigen, daß Jesus sich für nicht gut erklärt habe. Daß die von ihm geschaffene Textgestalt noch die Reste einer anderen Auffassung an sich trägt, beweist vollends die Form des Hebräerevangeliums, wo die ersten beiden Sätze aus Matth. 19, 17 als überflüssig gestrichen sind und der dritte eine Form erhalten hat, bei der nichts mehr von der Eigenart der Einleitung zu dieser Perikope nachklingt. Stehen nun die Texte von Lukas und Markus offenbar an erster Stelle, so zeigt doch Markus, wie bereits nachgewiesen, in den Worten καὶ γονυπετήσας αὐτόν einen ergänzenden Zug, der auf der falschen Reflexion beruht, Jesus habe mit der Abwehr der Bezeichnung als ἀγαθός

eine Devotion vor ihm als einem göttlichen Wesen zurückweisen wollen.

Auch in dem Hinweis auf die Gebote findet sich die vierfache Tradition Lukas, Markus, Matthäus, Hebräerevangelium vertreten. Nach Lukas und Markus wird die Erwähnung der Gebote eingeleitet durch den Satz: τὰς ἐντολὰς οἶδας; Jesus will also die allbekannten Gebote namhaft machen. Anders bei Matthäus. Dort fragt der Reiche, auf welche Gebote es besonders ankomme, und Jesus nennt dann diese. Im Hebräerevangelium, wo statt der ἐντολαί lex et prophetae genannt werden, fällt die Erwähnung der Einzelgebote überhaupt weg und nur an späterer Stelle wird das Gebot: diliges proximum tuum sicut te ipsum, verwendet. — In der Aufzählung der Gebote findet sich zunächst die Differenz, daß Lukas und Markus, wenigstens nach dem wahrscheinlichen Text, die Reihenfolge der LXX haben: μὴ μοιχεύσῃς, μὴ φονεύσῃς, während Matthäus die des hebräischen Grundtextes hat, wonach die Reihenfolge die umgekehrte ist. Bei der Fülle der Varianten an diesen Stellen läßt sich aus dieser Differenz kein sicherer Schluß ziehen. Wichtiger ist der Unterschied, daß, während Lukas fünf Gebote des Dekalogs in freier Reihenfolge bietet: Ehebruch, Mord, Diebstahl, falsches Zeugnis, Ehren von Vater und Mutter, sich bei Markus an zweitletzter Stelle findet: μὴ ἀποστερήσῃς, bei Matthäus an letzter: ἀγαπήσεις τὸν πλησίον σου ὡς σεαυτόν, also dasselbe, was das Hebräerevangelium verwendet. Beiden Zusätzen ist es gemein, daß sie sich auf die spezielle Lage des Reichen beziehen. Die Forderung, dem armen Arbeiter seinen Lohn nicht vorzuenthalten (Ex. 21, 10; Deut. 24, 14; Jak. 5, 4), mußte besonders häufig den Reichen eingeprägt werden; daß sie hier an Stelle des letzten Gebotes des Dekalogs, des vom Sichgelüsten, stehe, ist mindestens eine sehr wenig vorsichtig ausgedrückte Behauptung. Der Reiche, der seinem Arbeiter den Lohn vorenthält, zeigt nicht Gelüst nach des Armen Besitze, sondern läßt den Lohn überhaupt nicht zum Besitze des anderen werden; er sucht ihn darum zu betrügen. Daß aber bei den Reichen das Begehren nach des Nächsten Gute sich hauptsächlich darin zeige, daß er anderen nicht gibt, was ihnen zukommt, nicht aber darin, daß er andere Besitzende um das Ihrige beneidet, reimt sich doch mindestens nicht mit der

Praxis. Man wird also sagen müssen, daß bei Markus die auf das Verhalten zum Nächsten sich beziehenden Gebote abgeschlossen werden mit einem solchen, das speziell dem Besitzenden gilt, und daß dann noch das den Eltern geltende Gebot komme. Anders bei Matthäus: hier tritt an den Schluß aller aus dem Dekalog zitierten Einzelgebote die summarische Forderung, den Nächsten wie sich selbst zu lieben, der sich nachher der Reiche nicht gewachsen zeigt, wenn er sich weigert, seine Güter zum Besten der Armen zu verkaufen. Im Vergleich mit dem Lukastext kann die eine wie die andere Rezension nur als die spätere angesehen werden; denn offenbar will Jesus zunächst den Reichen nur auf die allgemeinen und allbekannten Forderungen hinweisen, und erst, als jener meint, diesen Genüge getan zu haben, stellt er eine Forderung, die sich auf den Reichtum des Fragers bezieht. Jene Vermischung der Gebote des Dekalogs mit solchen, die sich auf die spezielle Lage des Reichen beziehen, entspricht der Einleitung der Gebote bei Matthäus durch die Frage des Reichen: *ποίας*. Daraus, daß Markus diese Frage nicht hat, und daß bei Matthäus das *μὴ ἀποστερήσῃς* nicht steht, scheint zu folgen, daß dieses erst von letzter Hand hinzugefügt worden ist.

Das gleiche wird wohl von folgenden Zügen des Markustextes gelten, die bei Lukas und Matthäus gleicherweise fehlen: das *διδάσκαλε* in V. 20, das der Reiche gebraucht, nachdem ihm von Jesus die Anrede *διδάσκαλε ἀγαθέ* untersagt worden war; die Wendung V. 21: *ἐμβλέψας αὐτῷ ἠγάπησεν αὐτόν*, die einen fremden Ton in die Geschichte bringt, zumal wenn der Tadel am Beginn ernst gemeint war; die Beschreibung, daß sich über das Wort Jesu des Reichen Gesicht verdunkelt habe V. 22: *στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ*.

Anders verhält es sich mit den Differenzen zum Schluß der Perikope. Daß Luk. V. 23: *ὁ δὲ ἀκούσας ταῦτα περίλυπος ἐγενήθη· ἦν γὰρ πλούσιος σφόδρα*, eine Steigerung der Ausdrücke des Markus zeige, kann man nicht sagen: *πλούσιος σφόδρα* ist doch kaum mehr als *ἔχων κτήματα πολλά*; wird doch Mark. V. 23; Luk. V. 24 *οἱ πλούσιοι* umschrieben durch *οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες*, ohne *πολλά*; wenn aber *περίλυπος* mehr ist als *λυπούμενος*, so verbindet sich damit bei Markus-Matthäus noch das den Eindruck der Trauer

steigernde ἀπῆλθεν — von dem στυγνάσας ἐπὶ τῷ λόγῳ statt des lukanischen ἀκούσας ταῦτα garnicht zu reden.

Matthäus und Markus unterscheiden sich dadurch von Lukas, daß sie den Reichen betrübt fortgehen lassen, nachdem Jesus an ihn die Forderung gestellt, alle seine Gabe zum Besten der Armen zu verkaufen und ihm nachzufolgen. Formell entspricht diese Wendung dem Zug im Eingang der Geschichte, wonach der Reiche an Jesus herantritt (Matth. 19, 16 προσελθών; Mark. 10, 17 προσδραμών). Außerdem aber hat sie zur Folge, daß die sich anschließenden harten Worte Jesu über die Schwierigkeit des Eingehens der Reichen in das Reich Gottes dem betrübten Reichen erspart werden und sich nur an Jesu Jünger richten, die einer solchen Mahnung nicht bedurften, mithin also von Jesus nur über dieses Kapitel unterrichtet werden. Ganz anders bei Lukas. Hier sagt Jesus dem Reichen, der sich über seine Forderung betrübt, ins Gesicht: πῶς δυσκόλως οἱ τὰ χρήματα ἔχοντες εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσπορεύονται. εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν. Die Schroffheit dieser Äußerung, die man durch erleichternde Umdeutungen des „Nadelöhrs" zu beseitigen gesucht hat, tritt noch mehr hervor, wenn sie sich direkt an den Reichen richtet. Sie setzt offenbar voraus, daß er trotz der ihm von Jesus erteilten Weisung, allen seinen Besitz den Armen zu geben, an der Meinung festgehalten hatte, es werde für ihn auch ohnedas der Eingang in das Reich Gottes erreichbar sein. Das groteske Bild von einem Kamel, das durch ein Nadelöhr zu kommen trachtet, hat zu seiner Voraussetzung die verbreitete Anschauung von einer engen Tür, die zum ewigen Leben führt; vgl. Luk. 13, 23 f.; Matth. 7, 13 f. Deshalb heißt es von den mit Reichtum Beladenen: δυσκόλως εἰσπορεύονται; dagegen von denen, die sich im christlichen Wandel bewährt haben, 2. Petr. 1, 11: πλουσίως ἐπιχορηγηθήσεται ὑμῖν ἡ εἴσοδος εἰς τὴν αἰώνιον βασιλείαν τοῦ κυρίου ἡμῶν καὶ σωτῆρος Ἰησοῦ Χριστοῦ. Ein bedeutsames Licht fällt auf unsern Zusammenhang vom Testament Abrahams[1], das in seinen beiden Rezensionen die Anschauung von der engen Pforte und dem schmalen

[1]) M. R. James, The Testament of Abraham; Texts and Studies ed. by J. Armitage Robinson vol. II Nr. 2.

Wege, der zum Leben führt, in einer überraschend mit der Bergpredigt zusammenliegenden Weise zum Ausdruck bringt[1]. Für unsere Frage kommt besonders die Ausführung in der zweiten Rezension in Betracht: *καὶ εἶπεν Μιχαὴλ πρὸς Ἀβραάμ· θεωρεῖς τὰς δύο πύλας ταύτας, τὴν μικρὰν καὶ τὴν μεγάλην; αὗταί εἰσιν αἱ ἀπάγουσαι εἰς τὴν ζωὴν καὶ εἰς τὴν ἀπώλειαν..... καὶ εἶπεν Ἀβραάμ· καὶ ὁ μὴ δυνάμενος εἰσελθεῖν διὰ τῆς στενῆς πυλῆς, οὐ δύναται εἰσελθεῖν εἰς τὴν ζωήν; τότε ἔκλαυσεν Ἀβραὰμ λέγων· οὐαί μοι, τί ποιήσω ἐγώ; ὅτι εἰμὶ ἄνθρωπος εὐρὺς τῷ σώματι, καὶ πῶς δυνήσομαι εἰσελθεῖν εἰς τὴν στενὴν πύλην, εἰς ἣν οὐ δύναται ἐλθεῖν παιδίον πέντε καὶ δέκα ἐτῶν; καὶ ἀποκριθεὶς Μιχαὴλ εἶπεν πρὸς Ἀβραάμ· σὺ μὴ φοβοῦ, πάτερ, μηδὲ λυποῦ, ἀκωλύτως γὰρ εἰσερχέσαι δι' αὐτῆς, καὶ πάντες οἱ συνόμοιοί σου.* Hier haben wir den Gegensatz von dem Kinde, das durch die Lebenspforte eingehen kann, und dem erwachsenen Mann, dem sie zu eng ist; dadurch wird nun das Verhältnis von Luk. 18, 17 (*ὃς ἂν μὴ δέξηται τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ ὡς παιδίον, οὐ μὴ εἰσέλθῃ εἰς αὐτήν*) und V. 25 (*εὐκοπώτερον γάρ ἐστιν κάμηλον διὰ τρήματος βελόνης εἰσελθεῖν ἢ πλούσιον εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν*) so beleuchtet, daß man sieht, wie beide Äußerungen in der Rede Jesu zusammengehören und ein Verständnis der Perikope vom reichen Obersten nicht möglich ist ohne die Erkenntnis, daß sie mit derjenigen von den Kindern zusammengehört: die kleinen Kinder, die noch nichts haben, kommen ins Himmelreich; aber die Großen, zumal die Reichen, kommen so wenig durch die Pforte zum Leben, wie ein mit Gütern bepacktes Kamel (vgl. Jes. 30, 6) durch ein Nadelöhr. Damit, daß Markus Jesum sich nach Fortgang des Reichen an seine Jünger wenden läßt, ist der Einschub von V. 24 bedingt: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ. ὁ δὲ Ἰησοῦς πάλιν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς· τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν.* Bei Matthäus fehlt er. Aber es ist kaum anzunehmen, daß es sich nur um einen Zusatz von letzter Hand handele; das *π ά λ ι ν δὲ λέγω ὑμῖν* Matth. V. 24, verglichen mit Mark. V. 24: *ὁ δὲ Ἰησοῦς π ά λ ι ν ἀποκριθεὶς λέγει αὐτοῖς*, weist deutlich darauf

---

[1]) Vgl. a. a. O. S. 88ff. Rezension A c. 11; S. 112f. Rezension B c. 8f.

hin, daß hier eine Quelle vorgelegen haben muß, in der die Rede Jesu unterbrochen war. Daß Matthäus die Worte Jesu Mark. V 24: *τέκνα, πῶς δύσκολόν ἐστιν εἰς τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ εἰσελθεῖν,* strich, ist begreiflich, da sie ja nur eine Wiederholung des in V. 23 Gesagten sind; und die Zwischenbemerkung: *οἱ δὲ μαθηταὶ ἐθαμβοῦντο ἐπὶ τοῖς λόγοις αὐτοῦ,* konnte umso eher fortbleiben, als von dem Staunen der Jünger ja auch V. 26 berichtet: *οἱ δὲ περισσῶς ἐξεπλήσσοντο,* was denn auch von Matthäus herübergenommen worden ist. Das ganze Staunen und Erschrecken der Jünger bei Markus-Matthäus ist aber unmotiviert, da nachher Petrus im Namen der Jünger bemerkt, sie hätten alles verlassen und wären Jesu nachgefolgt. Haben sie das getan, so können sie sich doch nicht darüber verwundern, daß Jesus von dem Reichen ein gleiches fordert.

Bezüglich des letzten Wortes Jesu bei Luk. V. 27: *τὰ ἀδύνατα παρὰ ἀνθρώποις δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ ἐστιν,* bemerkt man, die Fassung des Markus sei verallgemeinert worden. Allein was Lukas sagt, bezieht sich dem Zusammenhange nach doch nur auf die Hindernisse für den Eingang ins Reich Gottes. Anders bei Markus V. 27: *παρὰ ἀνθρώποις ἀδύνατον, ἀλλ' οὐ παρὰ θεῷ· πάντα γὰρ δυνατὰ παρὰ τῷ θεῷ.* Hier wird der besondere Fall mit der allgemeinen Wahrheit verknüpft, daß bei Gott alles möglich sei, und bei Matthäus V. 26: *παρὰ ἀνθρώποις τοῦτο ἀδύνατόν ἐστιν, παρὰ δὲ θεῷ δυνατὰ πάντα,* wird beides noch enger miteinander verbunden. Darin zeigt sich doch wohl, wie bei der ganzen Geschichte vom Reichen, aufs deutlichste, daß die Rezension des Lukas die älteste ist, und daß Markus durchweg die Quelle stark alteriert hat, wie dann andererseits der von ihm abhängige Matthäus noch jüngere Form zeigt, wo man nicht etwa bei Markus die letzte Hand konstatieren muß.

§ 55. Die Verheißung für die Nachfolge Jesu.

Luk. 18, 28—30; Mark. 10, 28—31; Matth. 19, 27—30.

Auch hier bietet Lukas die kürzeste Form V. 28—30. Mark. V. 28—31; Matth. V. 27—30 haben ein jeder vor Lukas besondere Stücke voraus. Matth. V. 28 fehlt bei Markus ganz und steht bei Lukas in den letzten Reden 22, 28—30. So ist nicht zu bezweifeln,

daß es bei Matthäus hier aus anderer Quelle eingeschaltet worden ist.

Für das Verständnis der Perikope in ihren verschiedenen Rezensionen ist von Wichtigkeit, daß nach Lukas Petrus darauf hinweist, daß sie *τὰ ἴδια* verlassen hätten, während statt dessen Markus und Matthäus *πάντα* nennen. Durch letzteres scheinen sie direkt an den Gedanken der Perikope vom Reichen angeknüpft zu haben (vgl. Luk. V. 22: *πάντα ὅσα ἔχεις πώλησον*), während mit *τὰ ἴδια* vor allem an die Familie und die Heimat gedacht wird; vgl. Joh. 1, 11; 16, 32; Act. 21, 6. Das ergibt sich deutlich aus der Spezialisierung des *ἴδια* und *πάντα*:

Lukas V. 29	Markus V. 28	— V. 30	Matth. V. 29
οἰκίαν	*οἰκίαν*	*οἰκίας*	
γυναῖκα			
ἀδελφούς	*ἀδελφούς* / *ἀδελφάς*	*ἀδελφούς* / *ἀδελφάς*	*ἀδελφούς* / *ἀδελφάς*
γονεῖς	*μητέρα* / *πατέρα*	*μητέρας*	*πατέρα* / *μητέρα*
τέκνα	*τέκνα*	*τέκνα*	*τέκνα*
	ἀγρούς	*ἀγρούς*	*ἀγρούς* / *οἰκίας*

Aus dieser Tabelle ergibt sich für unsere Frage: während bei Lukas *οἰκία* an der Spitze steht als das, was alle Personen der Familie umschließt (vgl. Act. 16, 31), und während sonst von totem Gute nicht die Rede ist, so findet sich bei Markus der Familie noch *ἀγρούς* angehängt, und bei Matthäus ist in Konsequenz dieser Betrachtungsweise das *οἰκίαν* vom Anfang ganz ans Ende gerückt und zwar in der Pluralform *οἰκίας* (letzteres auch in dem Markus eigentümlichen V. 30), sodaß es nun mit dem vorangehenden *ἀγρούς* ein Paar von toten Gütern ausmacht.

Selbstverständlich ist diese Perikope an die vom Reichen angeschlossen wegen der Verwandtschaft der Gedanken. Aber gerade weil das so offenkundig ist, so ist es undenkbar, daß Lukas die bei Markus und Matthäus sich findenden Züge vom toten Besitze, auf den die Jünger verzichtet, ausgelassen und so die Verbindung mit der vorangehenden Perikope gelockert habe. Auch sonst bestätigen

die weiteren Differenzen in den Tabellen unsere Vorstellung von dem Verhältnis der verschiedenen Rezensionen zueinander. Daß das γυναῖκα bei Markus-Matthäus fehlt, beruht vielleicht nur auf derselben Flüchtigkeit, die es verursacht hat, daß in Mark. V. 30 ein πατέρας ausfiel, obwohl in V. 29 noch πατέρα zu lesen ist. Daß γυναῖκα als ein Zusatz des Lukas zu beurteilen sei, der wegen der Verheißung des Nachsatzes für unpassend gelten müsse, ist mir gänzlich unverständlich, da eine vielfältige Ersetzung des Weibes doch nicht für unpassender gehalten werden kann als ein vielfältiger Ersatz von Vater und Mutter. Im Gegenteil kann im Bilde der Familie das Weib ebensowenig fehlen wie die Kinder, die doch in allen drei Rezensionen genannt sind. Daß Lukas hier wie 14, 26 das Weib zugefügt habe, ist unrichtig. Denn abgesehen davon, daß überhaupt Lukas 14, 25—27 den älteren Wortlaut zeigt gegenüber von Matth. 10, 37—38, hat er vor diesem nicht das Weib, sondern Weib und Kinder voraus. Dagegen macht es durchaus den Eindruck der späteren Ausarbeitung, wenn zu den die Geschwister repräsentierenden ἀδελφοί noch die ἀδελφαί hinzugefügt und wenn die γονεῖς als Mutter und Vater spezialisiert werden. Zudem dürfte diese Spezialisierung der Einwirkung eines anderen Wortes Jesu mit zu verdanken sein; Luk. 14, 26: εἴ τις ἔρχεται πρός με καὶ οὐ μισεῖ τὸν πατέρα αὐτοῦ καὶ τὴν μητέρα καὶ τὴν γυναῖκα καὶ τὰ τέκνα καὶ τοὺς ἀδελφοὺς καὶ τὰς ἀδελφὰς κτλ. (Matth. 10, 37). An unserer Stelle findet sich ursprünglich keine paarweise Aufzählung; bei Lukas steht kein Paar, bei Markus zwei, bei Matthäus drei. Daß die Reihe hier nicht auf paarweise Ordnung angelegt ist, erhellt daraus, daß jeder neue Begriff an den vorhergehenden mit ἤ angereiht ist. Alles dieses spricht dafür, bei Lukas die älteste Textform zu sehen.

Denselben Eindruck erhält man von der Differenz im Ausdruck der Multiplikation der in der Gegenwart preisgegebenen Güter bei der göttlichen Vergeltung:

Lukas	Markus	Matthäus
ἑπταπλασίονα	ἑκατονταπλασίονα	πολλαπλασίονα.

Statt der freilich nur von D it syr$^{p\,mg}$ bezeugten Lesart des Lukas hat die Mehrzahl von Zeugen das mit Matthäus überein-

stimmende und somit verdächtige πολλαπλασίονα, das man eben-deshalb mit Recht für unecht erklärt hat, während Westcott und Hort es wenigstens als eingeklammerte Randlesart bieten. Zur Beurteilung der Verschiedenheit ist folgendes im Auge zu behalten. Nach Lukas und Markus findet die Ersetzung der preisgegebenen Güter statt (νῦν) ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ; dazu tritt dann aber ἐν τῷ αἰῶνι τῷ ἐρχομένῳ die Gabe des ewigen Lebens. Anders bei Matthäus, wo die vielfältige Ersetzung der preisgegebenen Güter und das ewige Leben zusammenfallen und wohl als zweifache Bezeichnung derselben Sache aufzufassen sind. Da nun das Leben im zukünftigen Äon nicht als in den alten Familienverhältnissen sich abspielend aufgefaßt wird (vgl. Luk. 20, 34—36 und Par.), so begreift es sich, daß die Spezialisierung in Mark. V. 30 fortgefallen und der konkretere Ausdruck ἑκατονταπλασίονα dem allgemeineren und daher einer symbolischen Verwendung günstigeren πολλαπλασίονα gewichen ist.

Die Übereinstimmung zwischen Lukas und Markus ist nun aber auch mit tiefgehenden Verschiedenheiten verbunden. Einerseits steigert Markus das lukanische ἑπταπλασίονα zu ἑκατονταπλασίονα. Andererseits aber ist nur bei Lukas die Vergeltung in der gegenwärtigen Zeit eine wirkliche und ungetrübte, während die Vergeltungen bei Markus sich verbinden μετὰ διωγμῶν. So malt dieser offenbar mit den Farben der ersten Christenheit: die Wiedervergeltung besteht also in dem Gewinn christlicher Brüder und Schwestern, Mütter, (Väter) und Kinder, die ihre Häuser und Äcker mit ihnen teilen. In dieser Reihe haben allerdings neben den ἀδελφαί die γυναῖκες keinen rechten Platz; deshalb gehören sie aber doch unbedingt mit zu den Familiengliedern, welche die Jünger, um Jesu nachzufolgen, verlassen. Bei Lukas ist nicht die Rede von einer vielfachen, sei es hundert-, sei es siebenfachen Ersetzung der einzeln aufgeführten lebenden oder toten Güter, sondern es heißt, daß ein jeder, der so oder so, durch Verlassen von Haus oder Weib oder Brüdern oder Eltern oder Kindern dem Reiche Gottes ein Opfer gebracht hat, dieses Opfer siebenfältig ersetzt finden werde — selbstverständlich nicht dadurch, daß er je sieben Weiber, Väter oder Mütter und entsprechend vergrößerte Zahlen von Brüdern und Kindern erhalten werde. Die Zeit, wann dieses geschieht, kann

natürlich nur die der Offenbarung des Reiches Gottes in Kraft sein; vgl. Luk. 22, 28—30. Markus hat daraus, wie wiederholt, die Zeiten der ältesten Christenheit gemacht; vgl. z. B. Mark. 13, 9—13 mit Luk. 21, 12—19. Dem entspricht es dann auch, daß bei Lukas die Opfer der Jünger gebracht werden εἵνεκεν τῆς βασιλείας τοῦ θεοῦ, bei Markus ἕνεκεν ἐμοῦ καὶ ἕνεκεν τοῦ εὐαγγελίου (vgl. die Bemerkungen zu 8, 35 S. 233), was dann von Matthäus vereinfacht wird in ἕνεκα τοῦ ἐμοῦ ὀνόματος. Wenn endlich Markus und Matthäus das Ganze abschließen mit der allgemeinen Erörterung: πολλοὶ δὲ ἔσονται πρῶτοι ἔσχατοι καὶ οἱ ἔσχατοι πρῶτοι, die Luk. 13, 30 in einem ganz anderen Zusammenhange steht, so können sich diese Worte nicht sowohl gegen Petrus und Genossen richten, als gegen solche, die, wie der reiche Mann, erste in dieser Welt sind. So scheint Mark. V. 30f.; Matth. 29f. auf den Anfang der Geschichte vom Reichen zurückzublicken und so die Perikope von der Petrusfrage auf das engste damit zu verknüpfen, wie diese Tendenz ja schon durch die Hinzufügung der ἀγροί und durch den Plural οἰκίαι zum Ausdruck gekommen war. Ursprünglich war die Verknüpfung dieser beiden Perikopen viel weniger eng. Nur eine gewisse allgemeine Verwandtschaft verband sie miteinander wie mit den auch nur im allgemeinen verwandten, die ihnen in der Grundschrift vorausgingen. Das Wort von den ersten und letzten hat nun Matthäus noch Anlaß gegeben zur Anfügung des Gleichnisses von den Arbeitern im Weinberg 20, 1—16, wie das in 20, 16 ausdrücklich ausgesprochen ist. Daß es sich hier um ein Stück handelt, das erst von Matthäus hinzugefügt ist, ergibt sich nicht bloß aus dem Fehlen bei Markus und Lukas, sondern auch daraus, daß der Spruch, um dessentwillen es angefügt ist, nur sehr ungenau auf die Parabel zutrifft, wo wohl die letzten wie die ersten werden, die ersten aber nicht wie die letzten, oder doch nur in dem Sinn, daß erste und letzte gleich sind, nicht aber, daß sie ihre Stellung miteinander vertauschen.

§ 56. Der Gang nach Jerusalem.

Luk. 18, 31—34; Mark. 10, 32—34; Matth. 20, 17—19.

Der Bericht bei Lukas beginnt in wesentlicher Übereinstimmung mit dem des Matthäus damit, daß Jesus die Zwölfe zu sich genom-

men und ihnen mitgeteilt habe: *ἰδοὺ ἀναβαίνομεν εἰς Ἱερουσαλήμ*. Was dort ihrer wartet, wird dann bei Lukas in bemerkenswertem Unterschiede von Markus-Matthäus in zwei Absätzen mitgeteilt, einem allgemeinen (*καὶ τελεσθήσεται πάντα τὰ γεγραμμένα διὰ τῶν προφητῶν τῷ υἱῷ τοῦ ἀνθρώπου*), der bei den beiden ersten Synoptikern fehlt, und einer speziellen Weissagung über Leiden, Tod und Auferstehung des Menschensohnes, die im wesentlichen den drei Synoptikern gemeinsam ist. Eigentümlich ist dann dem Lukas der Schluß V. 34: *καὶ αὐτοὶ οὐδὲν τούτων συνῆκαν, καὶ ἦν τὸ ῥῆμα τοῦτο κεκρυμμένον ἀπ' αὐτῶν, καὶ οὐκ ἐγίνωσκον τὰ λεγόμενα*. Das Fehlen dieser Schlußbemerkung bei Markus-Matthäus ist genau so zu beurteilen, wie das Fehlen der entsprechenden Bemerkung Luk. 9, 45; Mark. 9, 32 in der Parallele Matth. 17, 23; vgl. S. 256. Daß die spezialisierte Weissagung Jesu von seinem Leiden, Sterben und Auferstehen von den Jüngern nicht verstanden sei, ist ja unbegreiflich; so ließen Markus-Matthäus hier jene Bemerkung fallen, während der Lukastext mit einer schreienden Unstimmigkeit behaftet ist, die nur zu beseitigen ist, wenn man erkennt, daß die spezielle Weissagung V. 32 und 33 erst von letzter Hand in den Text aufgenommen ist aus Markus-Matthäus.

Diese Vermutung läßt sich noch im einzelnen rechtfertigen. Nach Luk. V. 32 werden die Heiden Jesum verhöhnen, verspeien und geißeln. Davon findet sich in der Leidensgeschichte bei Lukas so gut wie nichts. Was an verwandten Zügen der lukanische Bericht bietet, ist nur die Verspottung Jesu durch seine Häscher 22, 63—65 und durch Herodes und seine Soldaten 23, 11: beide Male ist nicht an Heiden zu denken, beide Male ist auch nichts von Verspeien und Geißeln zu lesen. Es bleiben also nur die kleinen Züge Luk. 23, 36—39 vom Hohn der Essig präsentierenden Soldaten, von dem ihn verspottenden Titel und etwa von dem Wort des bösen Schächers. Ganz anders ist die Lage bei Markus-Matthäus. Hier läßt Pilatus Jesum geißeln, und seine Soldaten verspotten und verspeien ihn; vgl. Mark. 15, 15—20; Matth. 27, 26—31. Verwandt ist auch Joh. 19, 1—7, wo sich ebenfalls der Ausdruck *μαστιγοῦν* findet, während Markus-Matthäus *φραγελλοῦν* haben. Daraus ergibt sich mit Sicherheit, daß Luk. V. 32 f. aus der synoptischen Grundschrift nicht stammen kann, sodaß sich hier eine ähnliche

Form der Leidensweissagung findet wie in 9, 44f. Hier wie dort liegt aller Ton darauf, daß die Jünger Jesu Worte nicht verstanden haben. Das ist für die Feststellung der ursprünglichen Folge der Perikopen von großer Wichtigkeit.

An Stelle des Wortes von dem völlig mangelnden Verständnisse der Zukunft Jesu von seiten seiner Jünger findet sich dieses Mal in der Einleitung der Perikope bei Markus eine Bemerkung, die offenbar andeuten soll, daß Jesu Begleiter eine Ahnung hatten von dem ihm bevorstehenden Geschicke; V. 32: *καὶ ἦν προάγων αὐτοὺς ὁ Ἰησοῦς, καὶ ἐθαμβοῦντο, οἱ δὲ ἀκολουθοῦντες ἐφοβοῦντο.* Schon bei der Leidensweissagung Mark. 9, 31f., auf die Mark. 10, 32 durch das ihm eigentümliche *πάλιν* ausdrücklich zurückweist, stand neben dem Wort, daß die Jünger Jesu Weissagung nicht verstanden, zu lesen: *καὶ ἐφοβοῦντο αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, was bei Matth. 17, 23 zu *καὶ ἐλυπήθησαν σφόδρα* gesteigert wird (vgl. S. 257). Diese Furcht vor einem dunkeln Geschicke ist es, die Mark. 10, 32 von denen aussagt, die Jesus auf dem Wege nach Jerusalem folgen. Damit verbindet sich ein Staunen beim Blick auf Jesus, der vor den Seinen den Weg nach Jerusalem hinaufgeht: ein Staunen über den Mut Jesu, sich in die Todesgefahr zu begeben; vgl. Mark. 8, 32f.; Matth. 16, 22; Joh. 11, 8. Das hier entworfene Bild: Jesus an der Spitze der Seinen, die ihm staunend und furchtsam folgen, erinnert an das Wort von dem Leidenswege, auf dem man Jesu das Kreuz nachträgt, Mark. 8, 34ff. und Par., entspricht aber nicht der konkreten Situation der Reise nach Jerusalem. Danach marschierte Jesus nicht an der Spitze des Volkes, sondern ein Teil ging ihm voran, ein anderer folgte ihm; vgl. Mark. 11, 9; Matth. 21, 9. So auch in der Geschichte vom Blinden von Jericho, Luk. 18, 39. Hier hat freilich Matth. 20, 29: *ἠκολούθησεν αὐτῷ ὄχλος πολύς*, was aber mit dem Verlauf der Geschichte streitet, wo Jesu Begleiter den beiden Blinden Schweigen geboten haben, ehe Jesus stehen blieb und auf ihre Bitte hörte. Dieselbe Situation liegt in der Markusrezension der Blindenheilung vor. Damit ist herausgestellt, daß die Darstellung Mark. 10, 32 eine künstliche ist. Da sie nun zudem der Tendenz der Perikope Luk. 18, 31—34, daß Jesu Jünger keine Ahnung von seiner Zukunft hatten, direkt widerspricht, und da sie sich auch bei Mat-

thäus nicht findet, so muß sie der letzten Redaktion des Markus angehören, von der Matthäus unabhängig ist.

§ 57. Die Forderung der Zebedäiden.

Mark. 10, 35—45; Matth. 20, 20—28.

Diese Perikope fehlt bei Lukas. Nach der traditionellen Behandlungsweise dieses Evangeliums muß Lukas sie gestrichen haben. Die Gründe, welche man dafür anführt, sind gänzlich wertlos. Nach dem Tode der Zebedäiden soll kein Interesse mehr für ihre Geschichte gewesen sein. Man wende diesen Grundsatz auf die Geschichte des Petrus oder Paulus an, um die Unhaltbarkeit einer solchen Überlegung zu erkennen. Übrigens zeigt gerade Lukas in der ihm allein angehörigen Zebedäidenperikope 9, 51—56 jenes angeblich fehlende Interesse. Daß Lukas gewisse Parallelen zu den lehrhaften Ausführungen unseres Abschnittes an anderen Stellen (12, 49; 22, 24—27) und ohne Verknüpfung mit der Bitte der Zebedäiden hat, erklärt doch nicht, daß ihm die ganze Perikope fehlt; er würde sie, wie das oft genug der Fall gewesen, in kürzerer Form gebracht haben.

Hätte er sie gestrichen, so würde man das daran zu erkennen haben, daß sich irgendwie eine Lücke in seinem Texte zeigte. Das Gegenteil davon ist der Fall. Die Perikope vom Gang nach Jerusalem schließt er mit der Bemerkung, daß die Zwölfe nichts von dem verstanden hätten, was er ihnen von der Erfüllung des durch die Propheten geweissagten Schicksales des Menschensohnes gesagt hatte, daß sein Wort ihnen verhüllt gewesen wäre und sie seine Rede nicht eingesehen hätten. Daran schließt sich bei ihm der Bericht von dem Blinden, der Jesus nachschreit, sich durch keine Drohungen seiner Begleiter zurückhalten läßt und auf Jesu Frage, was er ihm tun solle, antwortet: *κύριε, ἵνα ἀναβλέψω*. Auf das dreimal wiederholte *ἀναβλέπειν* kommt es offenbar dem Erzähler vor allem an. Sollte er nicht den Blinden als Gegenbild zu den stumpfen Jüngern Jesu hingestellt haben? Blind sein als Bild fehlender Erkenntnis ist ein aus der prophetischen Literatur in die evangelische übergegangene und oft verwendete Ausdrucksweise; vgl. Jes. 6, 10; 42, 16ff.; Matth. 13, 13; Mark. 4, 12; Luk. 8, 10. Wie deshalb die Blindenheilung Joh. 9 ausmündet in ein Wort Jesu über

die geistige Blindheit der Leiter des Volkes (V. 39—41), so knüpft sich an die nur bei Lukas vorhandene Bemerkung über den Unverstand der Jünger Jesu der Bericht von dem Blinden bei Jericho an, der in seinem beharrlichen Bestreben, zum Sehen zu kommen, das rechte Gegenteil von den Jüngern Jesu ist, die trotz seiner wiederholten Bemühungen nicht zum Sehen zu bringen waren. Gehört dieser bei Markus-Matthäus fehlende Zug zur Grundschrift, so ist damit der Anschluß der Perikope von der Blindenheilung an die vom Gang nach Jerusalem als ursprünglich erwiesen.

Bei Markus-Matthäus ist letztere so alteriert worden, daß ein Anschluß der Perikope von der Blindenheilung an sie überhaupt nicht möglich ist, sodaß der Eintritt der Geschichte von der Forderung der Zebedäiden nicht mehr störend wirkt. Im Gegenteil, da ihr bei Markus-Matthäus Jesu Weissagung von seinem Leiden und Sterben vorausgeht, so schien sich daran eine Erzählung gut anzuschließen, in der Jesus von zweien seiner Apostel die Gemeinschaft seiner Leiden und seines Todes zu fordern schien. Daß das auf einem Mißverständnis des ursprünglichen Sinnes des Wortes vom Becher, von der Taufe und vom Lösegeld beruht, kann in diesem Zusammenhange nicht weiter ausgeführt zu werden[1].

§ 58. Der Blinde von Jericho.

Luk. 18, 35—43; Mark. 10, 46—52; Matth. 20, 29—34.

Die in allen drei Synoptikern stehende Erzählung von der Heilung des Blinden von Jericho, zu der bei Matthäus noch eine Dublette 9, 27—31 vorhanden ist, trägt so charakteristische Verschiedenheiten in den drei Berichten, daß eine genauere Untersuchung für die Bestimmung des Verhältnisses der drei Rezensionen zueinander sehr instruktiv ist.

Die erste Differenz ist die, daß das Heilungswunder von Lukas berichtet wird beim Einzug Jesu in Jericho, von Markus-Matthäus beim Auszug.

---

[1]) Vgl. meine Abhandlung, Die neutestamentliche Grundlage der Ansicht von E. Schwartz über den Tod der Söhne Zebedäi. Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft XI. Jahrg. (1910) S. 44ff.

Lukas	Markus	Matthäus
ἐγένετο δὲ ἐν τῷ ἐγγίζειν αὐτὸν εἰς Ἱερειχώ.	καὶ ἔρχονται εἰς Ἱερειχώ. καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερειχώ.	καὶ ἐκπορευομένων αὐτῶν ἀπὸ Ἱερειχώ.

Daß Markus zwischen Lukas und Matthäus steht, liegt auf der Hand. Mit ersterem hat er gemein das Hinkommen nach Jericho, mit letzterem das Ausziehen von dort; ja, beide Male wird bei Markus der Name Jericho ausdrücklich genannt. Man könnte fast meinen, der Markustext sei aus Lukas und Matthäus zusammengesetzt. Diese Textgestalt ist umso auffallender, als die Erwartung, die der erste Satz erweckt, daß nämlich irgendetwas berichtet werden solle, was bei Jesu Kommen nach Jericho geschehen sei, nicht erfüllt wird. Bei dieser Sachlage begreift es sich sehr leicht, wie Matthäus, falls er von Markus abhängig ist, den ersten Satz überhaupt fallen ließ. Er ist in der Tat überflüssig, da Jesu bloßes Kommen nach Jericho sich schon aus dem zweiten ergibt. Dann bleibt zur Erklärung des Markustextes kaum etwas anderes übrig als die Annahme, daß ihm eine Quelle vorgelegen hat, in der von Jesu Kommen nach Jericho und damit verbundenem Wirken daselbst die Rede gewesen ist, also eine Rezension, wie sie jetzt bei Lukas vorliegt. Es fragt sich nur, was ihn veranlaßt hat, die Blindenheilung vom Einzug Jesu in Jericho abzulösen und dem Auszug zuzuweisen. Nach Lukas wird der Blinde auf das Kommen Jesu aufmerksam gemacht durch die Jesu vorangehenden Personen (V. 37). Diese Vorstellung wird durch Mark. 10, 32 ausgeschlossen, wo Jesus seinen Jüngern vorangeht und sie furchtsam ihm folgen. Diese Vorstellung schließt den Vorgang der Blindenheilung, wie ihn Lukas berichtet, aus. Deshalb macht ihn Markus V. 46 so vorstellig, daß er ihn nicht bei Jesu Nahen nach Jericho geschehen sein läßt, sondern berichtet, bei Jesu Auszug aus Jericho sei mit ihm die Schar seiner Jünger und ein großer Haufe Volkes gewesen (καὶ ἐκπορευομένου αὐτοῦ ἀπὸ Ἱερειχὼ καὶ τῶν μαθητῶν αὐτοῦ καὶ ὄχλου ἱκανοῦ). Bei diesem Aufbruch konnte der Blinde die Kunde von Jesus erhalten, ohnedaß die Vorstellung, Jesus sei seinen Jüngern vorangezogen, aufgegeben wäre. Bei Matthäus heißt es nun geradezu, daß viel Volks Jesu ge-

folgt sei. Wie darüber zu urteilen ist, habe ich S. 291 f. bereits dargelegt.

Eine weitere charakteristische Differenz findet sich bei der Bezeichnung des Hilfesuchenden:

Lukas	Markus	Matthäus
τυφλός τις ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδὸν ἐπαιτῶν.	ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος τυφλὸς προσαίτης ἐκάθητο παρὰ τὴν ὁδόν.	δύο τυφλοί καθήμενοι παρὰ τὴν ὁδόν.

Bei Matthäus scheinen in Erinnerung an die schon früher gebrachte Perikope 9, 27—31 aus dem einen Blinden zwei geworden zu sein. Daß hier eine spätere Rezension vorliegt, ist nicht wohl zu bezweifeln. Dagegen kann man fragen, ob Lukas, der nur einen namenlosen Blinden nennt, oder Markus, der ihn als den Sohn des Timaeus aufführt, den Text der Grundschrift wiedergegeben habe. Gegen eine Abhängigkeit des Lukas von Markus macht man geltend, jener hätte gewiß den Namen des Blinden genannt, wenn er ihn in seiner Vorlage schon gefunden hätte. Man kann aber auch argumentieren, Lukas habe den Namen als unwesentlich fortgelassen. Dagegen sprechen andere Erwägungen dafür, daß der Name erst von später Hand auf Grund einer besonderen Tradition hinzugefügt worden sei. War der Blinde präzis mit seinem Namen bezeichnet, so erklärt es sich weniger leicht, wie er bei Matthäus zu zwei Blinden wurde. Außerdem ist die Wortstellung bei Markus auffallend: ὁ υἱὸς Τιμαίου Βαρτιμαῖος τυφλὸς προσαίτης. Aramäische Ausdrücke mit hinzugefügter griechischer Übersetzung finden sich auch sonst bei Markus; vgl. 5, 41; 15, 22. 34. Aber nicht bloß fehlt hier ein ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον, sondern die Namen stehen auch in der umgekehrten Reihenfolge. Unter diesen Umständen ist die Annahme wahrscheinlicher, daß die doppelte Namenbezeichnung erst durch letzte Hand nach einer nicht mehr erhaltenen Tradition in den Text gekommen ist. — Dagegen ist es wohl möglich, daß die Anrede ῥαββουνί Mark. V. 51 in der Grundschrift gestanden hat. Lukas hat es dann seiner Gewohnheit gemäß mit κύριε ins Griechische übertragen V. 41. Wenn Matth. V. 33 ganz dieselbe Anrede bietet, so ist daraus weder zu schließen, daß

er von Lukas, noch daß Lukas von Markus abhängig sei. Findet sich doch dieselbe Anrede in der dem Matthäus eigentümlichen Parallel-Perikope 9, 27—31. Man wird eben *ῥαββουνί* ebensooft mit *κύριε* als nach Joh. 20, 16 mit *διδάσκαλε* wiedergegeben haben, wie denn überhaupt beide Begriffe als einander nahe verwandt nebeneinander stehen; vgl. Joh. 13, 13 f.

Eine weitere Differenz hängt mit dem Hilferuf des Blinden zusammen:

Lukas	Markus	Matthäus
Ἰησοῦ, υἱὲ Δαυείδ, ἐλέησόν με (V. 38).	*υἱὲ Δαυεὶδ Ἰησοῦ, ἐλέησόν με* (V. 47).	*ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὲ Δαυείδ* (V. 30 u. 31).
υἱὲ Δαυείδ, ἐλέησόν με (V. 39).	*υἱὲ Δαυείδ, ἐλέησόν με* (V. 48).	*ἐλέησον ἡμᾶς, υἱὸς Δαυείδ* (9, 27).

Die Form bei Matthäus ist in seinen beiden Perikopen insofern die gleiche, als die Anrede *Ἰησοῦ* fehlt und die *υἱὲ (υἱὸς) Δαυείδ* dem Verb nachgestellt ist. Beides ist bei dem ersten Hilferuf in Lukas und Markus nicht der Fall. Diese unterscheiden sich hier nur so, daß Lukas das *Ἰησοῦ* vor, Markus es nach *υἱὲ Δαυείδ* stellt. Das ist nicht zufällig. Die Form des Hilferufs bei Lukas entspricht offenbar der Meldung: *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος παρέρχεται.* Dieser Bezeichnung stellt der Blinde, der V. 42 wegen seines Glaubens gelobt wird, sein Bekenntnis von Jesus als Davidssohn gegenüber. Bei dem zweiten Hilferuf fällt jener Gegensatz fort, und deshalb heißt es dort bloß: *υἱὲ Δαυείδ, ἐλέησόν με.* Bei Markus ist, offenbar aus nicht genügendem Verständnis seiner Quellenvorlage, jener bedeutungsvolle Gegensatz zwischen dem Urteil der Menge und dem Bekenntnis des Blinden verlorengegangen. Wir erhalten dort überhaupt kein Urteil des Volkes über Jesus, sondern nur den Bericht: *καὶ ἀκούσας ὅτι Ἰησοῦς ὁ Ναζαρηνός ἐστιν.* Dem entspricht es, daß im Hilferuf des Blinden *Ἰησοῦ* nicht mehr an der ersten Stelle steht. Daß Lukas und nicht Markus die ursprüngliche Form des Textes hat, erkennt man auch daran, daß bei ihm die Bezeichnung Jesu als *ὁ Ναζαρηνός* keinen erkennbaren Grund mehr hat; deshalb ist sie auch bei Matthäus ganz fortgefallen; vgl. V. 30: *ἀκούσαντες ὅτι Ἰησοῦς παράγει.* Wird Jesus ausdrücklich als Nazarener eingeführt, so muß damit etwas bezweckt gewesen sein

(vgl. z. B. Joh. 1, 45 f. und die Kreuzesüberschrift). Was das in unserem Falle ist, wird nur bei Lukas klar, der sich damit als den Vertreter der ältesten Rezension zeigt.

Merkwürdig unterscheiden sich die Berichte auch in dem, was sie von dem Erfolge der Bittrufe des (der) Blinden berichten. Lukas sagt kurz: *ὁ Ἰησοῦς ἐκέλευσεν αὐτὸν ἀχθῆναι πρὸς αὐτόν*; Matthäus noch kürzer: *ὁ Ἰησοῦς ἐφώνησεν αὐτούς*; statt dessen heißt es bei Markus sehr umständlich: *ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· φωνήσατε αὐτόν. καὶ φωνοῦσιν τὸν τυφλὸν λέγοντες αὐτῷ· θάρσει, ἔγειρε, φωνεῖ σε. ὁ δὲ ἀποβαλὼν τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ ἀναπηδήσας ἦλθεν πρὸς τὸν Ἰησοῦν.* Es ist nicht wahrscheinlich, daß Lukas und Matthäus, wenn sie von Markus abhängig wären, unabhängig voneinander diese ganze Partie sollten ausgelassen haben. Dagegen ist es sehr wohl zu erkennen, inwiefern der Überschuß bei Markus sich zu der übrigen Geschichte nicht zum besten schickt. In allen drei Rezensionen wird der Blinde mit seinem zuversichtlichen Glauben dem Volk gegenübergestellt, das ihn bedroht, nicht weiter zu rufen. Das Volk erhält nun bei Markus die Aufforderung, den Blinden herbeizurufen, und das tut es nicht widerwillig, sondern mit den freundlichsten aufmunternden Worten. Es ist freilich zu beachten, daß es bei Markus V. 48 vorsichtig heißt, daß das Bedrohen nur von vielen (nicht von allen) ausgegangen sei, während bei Lukas es ohne weiteres *οἱ προάγοντες* sind und bei Matthäus *ὁ ὄχλος*. Aber jene vorsichtige Einschränkung nützt nicht viel, da eine entsprechende für die, welche Jesu Botschaft dem Blinden überbringen, nicht gemacht worden ist. Vergleicht man unter diesem Gesichtspunkte noch einmal die Seitenreferenten, so wird es nicht zufällig sein, daß Jesus nach Lukas den Befehl gibt, den Blinden herbeizubringen — es bedurfte eines solchen für die, welche den Armen hinwegscheuchen wollten —, und daß er nach Matthäus die Blinden selbst herbeiruft. Der bisher gewonnene Eindruck verstärkt sich noch, wenn man beachtet, daß es vor allem der lukanischen Darstellung direkt widerspricht, daß nach Markus das Volk dem Blinden Mut zuspricht. Die dem Volksurteil *Ἰησοῦς ὁ Ναζωραῖος*, gegenübertretende Anrede: *Ἰησοῦ υἱὲ Δαυείδ*, zeigt deutlich genug, daß der Blinde sich von dem Volke den Glauben nicht braucht stärken zu lassen. So erscheint nach jeder Seite der Überschuß bei Markus als ein Element, das die in

sich geschlossene Darstellung bei Lukas zu stören geeignet ist und offenbar auch einem späteren Stadium der Überlieferung als die Rezension des Matthäus entstammt. Immerhin trägt diese schon Züge, die mit jenem Zusatz in denselben Rahmen passen würden. Dort ist nicht die Rede von der *πίστις* der Blinden, um deretwillen sie Jesus geheilt habe, sondern von seinem erbarmenden Mitleid mit ihrem Elend. Andererseits ist der Gegensatz der Blinden zu dem Volk schon insofern geschwächt, als dieses Jesus nicht als den Nazarener bezeichnet. In der Perikope Matth. 9, 27—31 ist endlich überhaupt nicht die Rede davon, daß Jesu Begleiter die Blinden hätten fortscheuchen wollen. Zu solchen Zügen paßt es, wenn die Gesandten Jesu bei Markus mit freundlichem Wort den Blinden ermuntern, sodaß dieser nun mit Zurücklassung seines Obergewandes zu seinem Retter eilt.

Die Heilung des Blinden findet bei Lukas und Markus gleicherweise durch Jesu Wort, in beiden Berichten des Matthäus durch Berühren statt. Bei Lukas allein schließt die Geschichte mit der Bemerkung, daß der Geheilte Gott gepriesen und das ganze Volk, als es das Wunder gesehen, Gott Lob gesagt habe. Ob hierin ein Zusatz des Lukas zu sehen ist oder nicht, kann erst entschieden werden, wenn herausgestellt ist, wie die Berichterstattung der Grundschrift weiter fortschreitet.

§ 59. Zakchäus und das Gleichnis von den anvertrauten Geldern.

Luk. 19, 1—27.

Auf die Blindenheilung folgen bei Lukas zwei Erzählungen, die sich an dieser Stelle in den beiden ersten Synoptikern nicht finden, die vom Zöllner Zakchäus und das Gleichnis von den anvertrauten Geldern; letzteres findet sich bei Matthäus im Zusammenhang der eschatologischen Reden, 25, 14—30. Weshalb diese beiden Perikopen hier stehen, ist auf den ersten Anblick zu erkennen: Zakchäus gehört laut V. 1 nach Jericho, und das Gleichnis hat Jesus gesprochen, als er nahe bei Jerusalem war, und man meinte, das Reich Gottes würde plötzlich in die Sichtbarkeit treten.

Trotzdem ist nicht anzunehmen, daß diese Perikopen in der Grundschrift gestanden hätten und von Markus-Matthäus ge-

strichen worden wären. Was Zakchäus betrifft, so hat die Tendenz dieser Geschichte, der Hinweis auf Jesu Liebe zu Zöllnern und Sündern, garnichts zu tun mit dem Tenor der Erzählung in diesen Kapiteln. Zudem ist bereits S. 84f. gezeigt worden, daß sie aller Wahrscheinlichkeit nach eine Dublette zu der Perikope vom Zöllnergastmahl, 5, 27—32, ist.

Was aber das Gleichnis anlangt, so steht es weder in innerm Zusammenhang mit der Geschichte von Zakchäus noch mit der von der Blindenheilung noch gar mit der vom Einzug Jesu nach Jerusalem. Der Verfasser des Evangeliums hat ihm allerdings in V. 11 eine in der Parallele bei Matthäus fehlende Einleitung gegeben, durch die er es mitten in dem Jubel des Einzugs gesprochen sein läßt. Aber der Inhalt der Parabel, die zu gewissenhafter Arbeit ermahnen will, paßt in jene Situation nicht hinein. Übrigens erkennt man aus dem Vergleich der Worte: *ὅτι παραχρῆμα μέλλει ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ ἀναφαίνεσθαι*, mit Mark. 11, 10 (*εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία*), daß der Verfasser dieser Einleitung das Markusevangelium gelesen hat und ihm gefolgt ist an einer Stelle, wo sein Text charakteristisch von dem des Lukas abweicht. Damit ist nachgewiesen, daß diese Perikope in der Grundschrift nicht gestanden hat, sondern dieser erst künstlich eingefügt worden ist, vermutlich auf Grund einer allegorischen Ausdeutung der Parabel, zu welcher der nahe Abschied Jesu von den Seinen Anlaß gab.

Der abschließende Beweis, daß diese beiden Perikopen von Markus-Matthäus nicht gestrichen, sondern von Lukas hinzugefügt worden sind, wird erbracht sein, wenn nachgewiesen worden ist, wie sich die Geschichte von der Blindenheilung in der Form des Lukas weiter fortgesetzt hat.

§ 60. Der Einzug in Jerusalem.

Luk. 19, 28—44; Mark. 11, 1—10; Matth. 21, 1—9.

Die Geschichte des Einzugs zerfällt in zwei Teile, den eigentlichen Einzug, Luk. V. 36ff.; Mark. V. 8ff.; Matth. V. 8ff., und die Vorbereitung darauf durch das Herbeiholen eines Esels seitens zweier Jünger: eine Perikope, die in der Vorbereitung auf Jesu letztes Mahl Luk. 22, 7—13; Mark. 14, 12—16; Matth. 26, 17—19

eine überraschende Parallele hat. Was das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander betrifft, so sind die Unterschiede in der Geschichte der Vorbereitung nicht besonders groß, umsomehr in der des Einzugs selbst, wo Markus-Matthäus wieder gegen Lukas stehen. So wird hier die Untersuchung einzusetzen haben.

Zuvor ist jedoch festzustellen, wie sich die ganze Geschichte anschließt an die vorangegangene von der Blindenheilung. Markus 10, 52 berichtet, daß der Geheilte Jesus auf seinem Wege nachgefolgt sei. Matth. 20, 34 gibt durch Fortlassung des ἐν τῇ ὁδῷ zu erkennen, daß er die Nachfolge nicht bloß lokal auffaßt. Immerhin halten sie das Bild der Reise Jesu nach Jerusalem fest, ohne ein neues Moment einzufügen. So kann sich denn der Bericht über die Vorbereitung des Einzugs ungehindert anschließen: Jesus läßt zur gelegenen Stunde die beiden Jünger ausgehen zur Herbeiholung des bedeutsamen Esels, und als er diesen bestiegen, entflammt sich die Begeisterung des Volkes.

Ganz anders liegt die Sache bei Lukas. Die mit der Markusparallele wörtlich gleiche Wendung inbezug auf den geheilten Blinden Luk. 18, 43: καὶ ἠκολούθει αὐτῷ, ergänzt er durch den Zusatz: δοξάζων τὸν θεόν. An den Lobpreis des einzelnen schließt sich nun aber der des ganzen Volkes an: καὶ πᾶς ὁ λαὸς ἰδὼν ἔδωκεν αἶνον τῷ θεῷ. Jesu Wundertat hat jetzt schon das Volk enthusiasmiert. Dazu bedurfte es des bedeutsamen Einzugs auf dem Esel nicht mehr. Das neue Moment, das Lukas 18, 43 mit dem Jubel des Volkes einführt, findet in der Geschichte von der Vorbereitung des Einzugs keine weitere Folge. Sollte das nicht vielleicht in der Geschichte des Einzugs selbst der Fall sein? Damit lenken wir zur Untersuchung der zweiten Hälfte unserer Perikope ein.

Luk. V. 36 heißt es: πορευομένου δὲ αὐτοῦ ὑπεστρώννυον τὰ ἱμάτια αὐτῶν ἐν τῇ ὁδῷ. Das schließt sich eng an 18, 43 an. Von Jesus, der auf seinem Wege nach Jericho hinein bei dem Blinden stille gestanden war (V. 40), heißt es 19, 36, daß er weitergegangen sei, und daß die Leute nun ihre Kleider auf dem Wege ausgebreitet hätten, natürlich für seinen Einzug in Jericho, nicht in Jerusalem, das ja erst in V. 37 sichtbar wird. Dabei ist zu beachten, daß Anlaß zu einer solchen Äußerung der Devotion doch zunächst nicht einem Reiter, sondern einem Fußgänger gegenüber gegeben ist,

bei dem man durch die ausgebreiteten Kleider verhindern will, daß er sich an Steine stößt oder durch Staub und Dreck beschmutzt. Bei dem Anschluß von 19, 36 an 18, 43 sind die, welche die Kleider auf den Weg breiten, die Leute aus dem Volk, das Gott Lob um der Blindenheilung willen angestimmt hat. Im Anschluß an 19, 35 sind es eben die Jünger, welche den Esel herbeigebracht und auf diesen bereits ihre Kleider gebreitet hatten. Man sieht also, wie sich durch den Anschluß von 19, 36 an 18, 43 eine Unstimmigkeit des Textes hebt, die auch nach V. 37 hinüberwirkt. Denn wenn es sich schon in V. 36 um Jesu Jünger als Subjekt handelt, so ist das neue Subjekt ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν weniger veranlaßt, als wenn in V. 36 das Volk das Subjekt ist.

Daß diese Bemerkungen richtig sind, bestätigt die Parallele bei Matthäus-Markus. Nachdem die Jünger ihre Kleider auf das Reittier geworfen, ändert sich das Subjekt; bei Mark. V. 8 heißt es πολλοί, bei Matth. V. 8 ὁ πλεῖστος ὄχλος. Besonders bemerkenswert ist, daß es für πορευομένου αὐτοῦ kein Äquivalent gibt: daß das Reittier in Bewegung gewesen, braucht nicht ausdrücklich hervorgehoben zu werden, während es bei Jesus, von dem berichtet worden war, daß er stille gestanden hätte, am Platze war, zu erzählen, daß er weitergegangen sei. Mit dem bei einem Reiter auffälligen Belegen des Wegs durch Kleider verbinden Markus-Matthäus das weniger auffallende Bestreuen mit Grün.

Ein Lukas vollständig eigentümlicher Zug erscheint mit V. 37: ἐγγίζοντος δὲ αὐτοῦ ἤδη πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν ἐλαιῶν ἤρξαντο ἅπαν τὸ πλῆθος τῶν μαθητῶν χαίροντες αἰνεῖν τὸν θεὸν φωνῇ μεγάλῃ περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων. Bei Markus-Matthäus hat der Jubel des Volkes keinen anderen Anlaß als das Erscheinen Jesu als Reiter auf dem messianischen Esel; bei Lukas dagegen erreicht der Jubel seinen Höhepunkt, als man nahe dem Höhepunkt der Straße auf dem Ölberg und ihrem westlichen Abfall nach Jerusalem zu gekommen ist: ein geographisches Datum, das die von Markus-Matthäus unabhängige Kenntnis der Örtlichkeit bei Lukas beweist. Der Gedanke an das bald vor ihren Blicken auftauchende Jerusalem bringt die Menge in Ekstase, offenbar nach der Deutung des Lukas V. 11, weil man hofft, daß dort von dem durch Wunder als Messias erwiesenen

Davidssohn Jesus jetzt das Reich Gottes eröffnet werden werde. Daß seine Wunder es sind, die das Volk in Begeisterung versetzt haben, wird ausdrücklich gesagt: περὶ πασῶν ὧν εἶδον δυνάμεων. Damit stellt sich diese Szene ausdrücklich als Fortsetzung und Steigerung der von der Blindenheilung hin, wo der Kranke zunächst allein Jesus als Sohn Davids proklamiert und das Volk dann in seinen Lobpreis einstimmt. Von dieser auch sonst schon bemerkten Verbindung von V. 37 mit der Geschichte von der Blindenheilung ist bei Markus-Matthäus nicht das geringste zu bemerken, wie andererseits V. 36 und 37 nicht die leiseste Beziehung entdecken lassen auf die vorangehende Geschichte von der Zubereitung des Einzugs Jesu auf dem Esel.

Diese Beobachtungen finden ihren Abschluß durch den V. 38 berichteten Jubelruf des Volkes. Zunächst ist im Auge zu behalten, daß es sich darin nicht um eine Begrüßung des in Jerusalem einziehenden Jesus handeln soll, sondern laut der einleitenden Worte um einen durch Jesu Wundertaten veranlaßten Lobpreis Gottes, der ihm die Kraft zu solchen Werken gegeben und ihn dadurch als Messias beglaubigt hat. Die erste Zeile des dreizeiligen Hymnus lautet: εὐλογημένος ὁ βασιλεύς.

Aus der Menge der Varianten bei dieser Stelle dürfte sich aus inneren Gründen obige als ältester Text herausheben[1]. Es ist eine dankende Anerkennung dessen, was Gott an seinem König getan hat, und erinnert an Ps. 20, 2. 4. 7: κύριε, ἐν τῇ δυνάμει σου εὐφρανθήσεται ὁ βασιλεύς, ... ὅτι προέφθασας αὐτὸν ἐν εὐλογίαις χρηστότητος ... ὅτι δώσεις αὐτῷ εὐλογίαν εἰς αἰῶνα αἰῶνος. In Jesus, dem Davidssohne, erfüllt sich das, was Ps. Sal. 17, 43 von der Zeit des erwarteten Messias aussagt: καὶ εὐλογία κυρίου μετ' αὐτοῦ ἐν ἰσχύϊ. Es ist also die erste Zeile als Aussage und nicht als Wunsch zu fassen: „Gesegnet ist der König"; vgl. Gen. 12, 2; Dt. 28, 3—6; Jes. 61, 9; 65, 23; Matth. 25, 34; Luk. 1, 42.

Dem entsprechen die beiden folgenden Zeilen des Hymnus:

ἐν οὐρανῷ εἰρήνη
καὶ δόξα ἐν ὑψίστοις.

---

[1]) Vgl. den Nachweis in meiner Abhandlung, Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem: Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie. 52. Jahrg. (1910), S. 308 ff.

Der manchen Erklärern, die voreilig Luk. 2, 14 herangezogen hatten, überraschende Gedanke vom Frieden im Himmel, ist doch der jüdischen Literatur ganz geläufig sowohl in dem Sinne, daß der Himmel als die Wohnung des Friedens erscheint (vgl. Hen. 71, 15; Test. Job 36), als in dem, daß Gott den im Himmel ausbrechenden Streitigkeiten sofort ein Ende zu machen versteht (vgl. Hiob 21, 22; 25, 2; Apoc. 12, 7). Beide Gedanken stehen im Kaddisch nebeneinander: „Es werde uns und dem ganzen Hause Israel ein großer Friede vom Himmel gegeben ... Derjenige, welcher Friede in seinen Höhen macht, der wolle uns und dem ganzen Israel Friede verschaffen". Die Zeit des Messias und des vollendeten Reiches Gottes ist die Zeit des Friedens im Himmel und auf Erden (vgl. Test. Dan. c. 5. 6). Friede und Herrlichkeit, im Himmel durch satanische Mächte nicht mehr gestört, können sich auf die Erde herniedersenken. Letzteres wird hier vom Volke nicht ausgesprochen, da nicht das ganze Lied zitiert wird, von dem jene drei Zeilen nur ein Fragment sind. Offenbar stammen aus demselben Hymnus die drei Zeilen, die in der Geschichte von der Geburt Jesu 2, 14 zitiert sind[1]:

δόξα ἐν ὑψίστοις [θεῷ].
καὶ ἐπὶ γῆς εἰρήνη,
ἀνθρώποις εὐδοκία.

Hier wird der dem Zustand im Himmel entsprechende auf der Erde geschildert, wie Stellen wie Jes. 52, 7 f.; LXX Ps. 71, 7 ihn von der messianischen Zeit ausgeführt hatten.

Daß gegen diesen auf Jesus durch die Menge seiner Anhänger angewandten Hymnus von der messianischen Zeit Einspruch erhoben wird von den in der Volksmasse sich befindenden Pharisäern, ist begreiflich; nicht minder, daß Jesus, der früher die Proklamation seines Messiastums verboten (9, 21), jetzt keinen Anlaß sieht, diesen von ihm nicht gesuchten elementaren Ausbruch der Volksbegeisterung zurückzudämmen. Werden diese nicht schreien, dann werden es die Steine am Wege tun, die ja in der Zeit der Vorzeichen für das Ende aufhören werden, stumm zu sein; vgl. 4 Esra 5, 5.

[1]) Vgl. den Nachweis in meinem Aufsatz, Die älteste Form des Gloria in excelsis: Monatschrift für Gottesdienst und kirchliche Kunst X (1905) S. 44 ff.

Der ganze Abschnitt V. 37—40 hat bei Markus-Matthäus in den Versen unmittelbar nach der Vorbereitung zum Einzug keine eigentliche Parallele. Diese findet sich erst Matth. 21, 10. 11. 15—16. Doch darüber läßt sich erst im Zusammenhang der Perikopen von der Verfluchung des Feigenbaums und der Tempelreinigung handeln. Immerhin hat der Volksruf in Luk. V. 38 eine gewisse Parallele in Mark. V. 9f.; Matth. V. 9, deren genauere Untersuchung der Feststellung des Verhältnisses der drei Rezensionen zu einander dienlich sein wird.

Bei Markus beginnt der Ruf mit den Worten: *ὡσαννά, εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, bei Matthäus ebenso, nur daß hinter *ὡσαννά* eingeschoben ist: *τῷ υἱῷ Δαυείδ*. Jenes ist genaue Wiedergabe von LXX Ps. 117, 25. 26:

הוֹשִׁיעָה נָּא — בָּרוּךְ הַבָּא בְּשֵׁם יְהוָה

Die Septuaginta hat natürlich die beiden ersten Wörter nicht mit hebräischem Text gegeben, sondern durch *σῶσον δή* übersetzt. Die Worte: *εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, werden wie im Psalme selbst so auch in Matth. 23, 39; Luk. 13, 35 gebraucht als Begrüßungswort von seiten der Jerusalemer für die zu ihnen Kommenden. So finden sich diese Worte auch in der Einzugsgeschichte des vierten Evangeliums verwandt Joh. 12, 13, wo Jesus mit ihnen von den ihm entgegenziehenden Festpilgern begrüßt wird. In Markus und Matthäus liegt die Sache anders, wo sich im Volksruf ebenfalls diese Wendung aus Ps. 117, 26 findet. Hier wird Jesus nicht von Leuten, die Jesus aus der Stadt entgegenkommen, so begrüßt, sondern von *οἱ προάγοντες καὶ οἱ ἀκολουθοῦντες*. Darin liegt eine Unstimmigkeit, die nicht durch Zurückgehen auf die von Lukas geschilderte Szene gehoben werden kann, sondern nur durch die Anerkennung, daß hier eine Darstellung wie die johanneische eingewirkt hat. Das *ὡσαννά* bei Markus-Matthäus und Johannes hat offenbar den Sinn von *σῶσον δή* eingebüßt, da es sich sonst mit dem Akkusativ (vgl. Ps. LXX 19, 10) und nicht mit dem Dativ verbinden würde. Es hat wie in Did. 10, 6 offenbar einen Sinn wie den von *δόξα* erhalten. Wenn nun Markus-Matthäus den Volksruf mit *δόξα ἐν ὑψίστοις* schließen, das bei der sonst so nahe verwandten Form von Joh. 12, 13 nicht vorhanden ist, so tritt hier klar hervor, daß der Volksruf bei Lukas mit seinem

δόξα ἐν ὑψίστοις nachwirkt. Auf dieselbe Nachwirkung wird wohl der nur bei Markus vorhandene Satz zurückgehen: εὐλογημένη ἡ ἐρχομένη βασιλεία τοῦ πατρὸς ἡμῶν Δαυείδ; der sich nicht ganz bequem an den vorangehenden Satz anschließt, wo ἔρχεσθαι in anderer Nuance gebraucht wird, und der deshalb wohl von Matthäus fallen gelassen worden ist. Luk. 18, 43 und 19, 38 haben offenbar zusammengewirkt. So erhält man den Eindruck, daß der Volksruf bei Markus stärker noch als der bei Matthäus durch zwei entgegengesetzte Überlieferungen beeinflußt worden ist, während der bei Lukas in absoluter Selbständigkeit dasteht.

Während eine Untersuchung der drei Rezensionen von der Vorbereitung des Einzugs Jesu in Jerusalem nicht in diesen Zusammenhang gehört, so ist doch der Schluß des Lukasberichtes V. 41—44, Jesu Weinen über Jerusalem, ins Auge zu fassen. Dieser Abschnitt fehlt bei Markus-Matthäus. Er kann dort schon deshalb nicht stehen, weil hinter der Parallele zu V. 39f. in Matth. V. 14 bis 16 kein Platz für die Szene war, wo Jesus vom Ölberg aus Jerusalem überschaut. Um so bedeutsamer ist es, daß die große eschatologische Rede, von der V. 43f. nur ein Präludium ist, bei Lukas im Tempel gehalten wird 21, 6f., während nach Mark. 13, 3; Matth. 24, 3f. das im Tempelvorhof angefangene Gespräch ohne weitere Motivierung auf dem Ölberge fortgesetzt wird. Es scheint mir das ein Zeichen dafür zu sein, daß dem Markus die Perikope Luk. 19, 41—44 vorgelegen hat. Irgendein Grund zur Annahme, daß sie erst später eingefügt worden sei, läßt sich nicht erkennen. Der Kontrast zwischen dem elementaren Volksjubel, den zu hindern Jesus den Pharisäern gegenüber sich weigert, und Jesu Tränen und Weissagung des traurigen Geschickes Jerusalems ist so einfach natürlich, daß der Gedanke gar nicht kommen kann, dieses sei erst nachträglich in den Text hineingebracht worden. Was nun an Unterschied der Stimmung zwischen diesen Versen und Stellen wie 18, 7f.; 19, 27 vorhanden ist, dürfte sich vorläufig dadurch erledigen, daß letztere gar nicht der Grundschrift angehören. Jedenfalls stimmt dieses apokalyptische Stück mit den zwei folgenden 21, 8ff.; 23, 7ff. durchaus zusammen. Daß 19, 44 eine wiederholte Wirksamkeit Jesu in Jerusalem voraussetzt, braucht wohl nur angedeutet zu werden. Der in Verwirrung geratene Text in V. 43 und 44 wird am natürlichsten so

wiederhergestellt, daß die Worte *καὶ τὰ τέκνα σου ἐν σοί* an das Ende von V. 43 gerückt werden.

§ 61. Die Tempelreinigung und die Verfluchung des Feigenbaums.

Luk. 19, 45—48; Mark. 11, 11—26; Matth. 21, 10—22.

In den auf den Einzug Jesu folgenden Perikopen besteht zwischen den drei Evangelien ein starker Unterschied und zwar zwischen Markus und Matthäus nicht weniger als zwischen diesen und Lukas. Bei diesem folgt auf den Einzug die Tempelreinigung 19, 45—48; dann die den drei Evangelien gemeinsame Verhandlung Jesu mit den Synedristen über die Vollmacht zu seinem Auftreten. Bei den beiden anderen tritt als eine ganz neue Erzählung die über die Verfluchung des Feigenbaums ein; und da diese bei Markus in zwei auf zwei verschiedene Tage fallende Akte zerlegt ist, so bekommt der Stoff hier eine ganz neue Anordnung: die Tempelreinigung ist von den beiden Hälften der Erzählung vom Feigenbaum umgeben. Andererseits findet sich in Matth. 21, 14—16 nach der Tempelreinigung ein Abschnitt über den Einspruch der Synedristen gegen die Begrüßung Jesu bei dessen Einzug in die Stadt, der bei Markus keine Parallele hat, dagegen in nahem Verwandtschaftsverhältnis zu Luk. V. 37—40 steht. Um durch diese Verschiedenheiten einen Weg zu finden, setzen wir mit der Darstellung des Lukas ein.

Auf die den Einzug abschließende Klage Jesu über Jerusalem folgt ohne weitere Vermittelung die Erzählung von der Tempelreinigung. Daß die Stimmung beider Perikopen total verschieden ist, liegt auf der Hand: dort tiefe Resignation, hier energisches Eingreifen und zwar auf einem durchaus peripherischen Gebiete. Denn davon hing das Heil Jerusalems schließlich nicht ab, ob es in dem Tempelvorhof den Unfug des Kauf- und Wechslerwesens duldete. Ein solcher Eingriff versteht sich, wenn der prophetische Stürmer der Meinung war, er könnte die sittlich-religiösen Zustände des Volkes von Grund aus neu gestalten und so auch eingerostete Unsitten auf dem Kultusgebiete beseitigen. Anders zu beurteilen ist es, wenn Jesus trotz seiner pessimistischen Ansicht von der Zukunft Jerusalems die Zeit bis zu seinem Tode mit täglichen

Lehrvorträgen ausfüllt. Denn einesteils ist das Schicksal Jerusalems nicht identisch mit dem Verderben aller seiner Bürger, anderenteils bestand die Jesus dort umgebende Menge zum großen Teile aus den von allen Seiten nach Jerusalem zusammengeströmten Festpilgern, denen sein Wort zu entziehen Jesus keinen Anlaß hatte. Somit würde der Zusammenhang jedenfalls ein besserer sein, wenn sich V. 47 (καὶ ἦν διδάσκων τὸ καϑ' ἡμέραν ἐν τῷ ἱερῷ) ohne weiteres an die Geschichte vom Einzuge anschlösse, die Tempelreinigung also späterer Zusatz wäre. Das liegt umso näher, als sich in den folgenden Perikopen nirgends eine Erinnerung an diese Tat findet. Die Feindseligkeiten der Synedristen knüpfen nirgends an sein stürmisches Vorgehen an, was doch nur natürlich gewesen wäre, wie Joh. 2, 19f. zeigt; und das hier berichtete Wort über das Abbrechen des Tempels hat bei Lukas (im Unterschied von Markus-Matthäus) keine Verwendung gefunden. Dazu kommt, daß in der johanneischen Überlieferung die Tempelreinigung ganz am Anfang der Tätigkeit Jesu steht. Da nun aber weder der bessere Zusammenhang bei Lukas noch die Zustimmung der johanneischen Überlieferung die Frage nach der ursprünglichen Zugehörigkeit der Tempelreinigung zum lukanischen Texte zur definitiven Entscheidung bringen kann, so ist zu untersuchen, was sich für sie aus der Überlieferung Markus-Matthäus ergibt.

Zunächst ist die Frage zu beantworten, wie es sich mit der bei Lukas fehlenden Perikope vom unfruchtbaren Feigenbaume verhält. Man pflegt zu sagen, er habe sie weggelassen, weil er schon 13, 6—9 das Gleichnis vom unfruchtbaren Feigenbaume gebracht habe. Wenn dieses bei Markus-Matthäus in unserm Zusammenhang stände, so könnte man begreifen, daß Lukas es fortgelassen hätte. Denn die Bitte des Knechtes, noch Geduld zu haben, ob nicht doch noch Früchte kommen würden, paßt nicht zu Jesu Weissagung von der Zerstörung Jerusalems, in der kein Hoffnungsstrahl zu entdecken ist: die Stadt hat die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannt, so wird also über sie das Gericht ergehen. Zu der Stimmung in dieser Perikope paßt die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes sehr gut. Weshalb sollte sie also Lukas gestrichen haben? Die entgegengesetzte Frage, weshalb Markus-Matthäus diese Geschichte eingefügt haben, beantwortet sich leicht:

sie trat an die Stelle der Gerichtsweissagung über Jerusalem, die bei der verschiedenen Anordnung der Einzugsgeschichte fallen mußte, da Jesu Worte seine Stellung auf dem Ölberge voraussetzen.

Bei der Untersuchung der Rezension von Markus-Matthäus setzt man am besten bei dem Luk. V. 37—40 parallelen Abschnitte Matth. V. 14—16 ein. An beiden Stellen kehren sich Jesu Gegner — bei Lukas sind es die Pharisäer, bei Matthäus die Hohenpriester und Schriftgelehrten — gegen die Jesu bei seinem Einzuge erwiesenen Ehrenbezeugungen. Beide Male werden sie von Jesus zurückgewiesen. Beide Male hängen die Ehrenbezeugungen zusammen mit Wundern Jesu; Luk. V. 37 bringen die Jünger Jesu Preis wegen der Wunder, die er getan hat und als deren letztes die Heilung des Blinden in Jericho erzählt worden war; Matth. V. 14 berichtet von Blinden und Lahmen, die man zu Jesus in den Tempel gebracht und die er sofort geheilt habe. Die Verwandtschaft beider Stücke ist so stark, daß an eine Unabhängigkeit voneinander nicht gedacht werden kann trotz der Verschiedenheiten, als deren wichtigste erscheint, daß als die den Jubelruf, natürlich in der Matthäusform *ὡσαννὰ τῷ υἱῷ Δαυείδ*, Anstimmenden nicht die Menge der Jünger genannt werden, sondern *οἱ παῖδες*, die dementsprechend mit Ps. 8, 3 nach der Auffassung der Septuaginta geschützt werden. Nun liegt es aber doch auf der Hand, daß dieser Abschnitt Matth. V. 14—16 sich nicht an die Geschichte von der Tempelreinigung anschließt, daß diese vielmehr die natürliche Anknüpfung an V. 10f. unbarmherzig vernichtet. Wie ist es möglich, daß nach Jesu scharfem Gerichtsvorgehen im Tempel zu ihm die Kranken geströmt wären und die Kinder ihr Hosianna angestimmt hätten? Anders steht es mit dem Anschluß an V. 10f.: Als Jesus in Jerusalem einzieht, wird die ganze Stadt bewegt und man fragt wie der blinde Bettler Luk. 18, 36, wer der Einziehende sei. Die Volkshaufen antworten ähnlich wie Luk. 18, 37: Der Prophet Jesus von Nazaret in Galiläa. Auf dieses Signal kommen wie in jener Geschichte die Blinden, so hier in Matth. 21, 14 die Blinden und Lahmen zu Jesus. Der Zusammenhang ist so eng, daß es hier auf der Hand liegt, daß die Geschichte von der Tempelreinigung dazwischen geschoben ist.

Ganz anders liegt die Sache bei Markus. Hier ist der Eintritt dieser Perikope mit ganz besonderer Sorgfalt vorbereitet worden, und sie hinterläßt auch in dem folgenden Texte ihre Spuren. Nachdem V. 11 berichtet hat, daß Jesus nach Jerusalem in den Tempel eingegangen sei, heißt es: *καὶ περιβλεψάμενος πάντα, ὀψὲ ἤδη οὔσης τῆς ὥρας, ἐξῆλθεν εἰς Βηθανίαν μετὰ τῶν δώδεκα.* Im Interesse der Ansicht von der einjährigen Wirksamkeit Jesu behauptet man, aus diesen Worten ergebe sich, Jesu seien die Örtlichkeiten im Tempel noch unbekannt gewesen. Als ob ein dreißigjähriger frommer Jude aus Galiläa überhaupt noch nie im Tempel gewesen sein könnte! Die Worte haben keinen anderen Sinn, als daß Jesus sich über den Unfug im Tempel orientiert habe, um am richtigen Platze eingreifen zu können. Nachdem er am andern Morgen von Bethanien zurückgekehrt war, nimmt er mit offizieller Würde und Gründlichkeit die Säuberung des Tempels vor. Es soll nicht davon die Rede sein, daß auf diese Weise die Handlung vollständig ihren ursprünglichen impulsiven Charakter verliert; so ist sie vielleicht in der synoptischen Überlieferung nicht angesehen worden. Aber das ist durch die Untersuchungen des vorigen Paragraphen festgestellt worden, daß die Grundschrift den Einzug in Jerusalem nicht als eine absichtliche Veranstaltung Jesu zur Proklamierung seiner Messianität angesehen hat, sondern als eine bei seiner Reise sich erhebende spontane Begeisterung des Volkes. Wenn nun Jesus Mark. V. 11 zufolge unmittelbar nach seinem Betreten Jerusalems und des Tempels nach Bethanien wieder zurückkehrt, so hat danach seine Reise nur den Zweck gehabt, das Schauspiel seines Einzugs auf dem messianischen Esel in Szene zu setzen. Es ist das eine Übertreibung des offiziellen Charakters des Einzugs, wie wir sie nicht einmal bei Matthäus finden. Hier ist offenbar die jüngste Redaktion des Markus zu sehen, von der Matthäus nicht abhängig ist. Das gleiche gilt von dem Zug V. 16, der bei Matthäus wie bei Lukas ohne Äquivalent ist: Jesus habe nicht zugelassen, daß jemand ein Gefäß durch den Tempel trage, und von der Fassung von V. 17: Jesus habe einen Lehrvortrag im Tempel gehalten über Jes. 56, 7 mit besonderer Betonung des bei Matthäus und Lukas fehlenden Wortes *πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν.* Zu diesen dem Markus allein eigentümlichen Zügen von letzter Hand

gehört auch die Bemerkung V. 18, daß die Hohenpriester und Schriftgelehrten von der Tempelreinigung gehört und daraufhin versucht hätten, wie sie ihn umbrächten; sowie die Fassung von V. 27, wonach nicht wie in den Parallelen bei Matthäus und Lukas gesagt wird, daß die Synedristen den im Tempel lehrenden, sondern den dort wandelnden Jesus nach seiner Vollmacht gefragt hätten, was sich offenbar wieder auf die Tempelreinigung beziehen soll.

Markus hat also in seiner letzten Redaktion eine spätere Fassung der Tempelreinigung aufgenommen, wonach diese ein sorgfältig überlegtes Vorgehen gewesen ist, zu dem Jesus am Abend seines Einzuges den Plan entworfen hat, um dann Jerusalem sofort wieder zu verlassen. Damit war gegeben, daß der Abschnitt von den Krankenheilungen in Jerusalem, Matth. 21, 14—16, ausfallen mußte. So ist es gekommen, daß die bei Matthäus wie in der älteren Markusrezension zutage getretene Zerreißung des ursprünglichen Zusammenhanges durch Einschiebung der Tempelreinigung verdeckt und diese fester in den Zusammenhang eingefügt worden ist als bei Matthäus und Lukas, wo sie einfach ausgehoben werden kann, ohne irgendeine Spur zu hinterlassen.

Auf diese Weise ist es nun auch geschehen, daß statt des einen Ganges von Jerusalem nach Bethanien und wieder zurück Matth. V. 17 f. bei Markus zwei solcher Gänge berichtet worden sind, V. 11 f. und V. 19 f. Auf diese beiden Gänge ist die Geschichte von der Verfluchung des Feigenbaumes verteilt. Ist nun festgestellt, daß die ältere Form des Textes nur einen Gang gehabt hat, so ist damit bewiesen, daß nicht die zweiteilige Form dieser Perikope bei Markus, sondern die einteilige bei Matthäus die ursprüngliche ist. Das ergibt sich auch noch aus anderen Gründen.

Zunächst tritt bei Matthäus am stärksten das hervor, was diese Perikope in ein Licht stellt, wonach sie in parabolischer Auffassung in diesen Zusammenhang paßt. Nach Matth. V. 18 f. täuscht der Feigenbaum Jesu Erwartung, der gemeint hatte, an ihm eine Frucht zu finden, und der, da er sich hierin getäuscht sieht, ihn verdorren läßt. Von hier aus gesehen wird die Geschichte leicht zu einem Symbol für das Gericht über Israel. Anders bei Markus, der V. 13 das Fehlen der Früchte daraus erklärt, daß die Zeit der

Feigen nochnicht gewesen sei. Diese Bemerkung ist an sich für die Frühlingszeit ganz richtig; denn an die Winterfeigen zu denken, geht deshalb nicht an, weil Jesu Erwartung, Früchte zu finden, dadurch motiviert wird, daß er den Baum voll Blätter gesehen habe. Aber diese erklärende Bemerkung vernichtet die Tendenz der Geschichte, da Jesu Begehren sowie die Verfluchung ganz sinnlos erscheint. Infolge davon verliert die Geschichte die Möglichkeit der Anwendung auf Israels Geschick, und das Motiv ihrer Einfügung in diesen Zusammenhang geht verloren; so bleibt lediglich der Bericht von einem Wunder Jesu, das er nachher aus der Größe seines Glaubens erklärt. So ist es denn für Markus ganz erträglich, wenn er die an diese Geschichte sich anschließenden Betrachtungen über Wunderwirkungen des Glaubens und des Gebetes und die Forderung der Versöhnlichkeit beim Bittgebet für sich erscheinen läßt V. 22—26, wo dann der Mangel des Zusammenhanges mit den umgebenden Stücken geradezu schreiend wird. Da ist es denn auch nicht auffallend, daß er die Reflexionen noch weiter ausdehnt als Matthäus und dabei durch den Ausdruck: ὁ πατὴρ ὑμῶν ὁ ἐν τοῖς οὐρανοῖς V. 25f. zu erkennen gibt, daß er dabei direkt auf Matth. 6, 14 zurückgegriffen hat.

Aus alledem ergibt sich, daß die Geschichte vom Feigenbaum bei Matthäus in der älteren Form vorhanden ist. Aber auch hier erscheint sie als aus einem fremden Zusammenhang in die Geschichte von Jesu letztem Wirken in Jerusalem eingeschoben. Die dort mit ihr verbundenen Reflexionen über Glaubenswunder sind von Matthäus einfach mit herübergenommen worden, obwohl sie in dem neuen Zusammenhang ganz isoliert dastehen. So wird auch von dieser Seite aus der Beweis erbracht, daß Lukas, der die Geschichte nicht hat, den Text der Grundschrift bietet. Die traditionelle Kritik kommt zu folgendem Schluß: „Obwohl Lukas die beiden Stücke [der Feigenbaumperikope] gewiß (vgl. 17, 6) vorgefunden und nur aus Bedenken gegen den Inhalt ausgelassen hat, so unterbrechen sie doch in der Tat den Hauptzusammenhang“ (Wellhausen). Die alte Melodie: Lukas hat das Richtige, aber nur infolge einer Korrektur des Falschen! Die von Markus angeblich erhaltene genaue Chronologie der Leidenswoche zeigt sich aber sofort bei ihrem Anfang als unhaltbar.

§ 62. Die Vollmachtsfrage.

Luk. 20, 1—8; Mark. 11, 27—33; Matth. 21, 23—32.

Mit dieser Perikope kommt wieder eine gewisse Gleichmäßigkeit in die Reihenfolge der drei Evangelien. — Die Frage der Synedristen nach der Vollmacht für Jesu Tun zielt bei Matthäus und Lukas auf sein Lehren im Tempel, bei Markus auf die Tempelreinigung. S. 309 f. ist nachgewiesen worden, daß der ältere Text bei Matthäus und Lukas erhalten ist. Übrigens wird auch im Markustexte von dem Tun Jesu, um dessen willen er interpelliert wird, immer nur im Präsens und nicht im Präteritum geredet; vgl. V. 28 *ποιεῖς*, V. 29. 33 *ποιῶ*.

Sehr merkwürdig ist nun, daß Jesu Lehren Luk. V. 1 nicht bloß als *διδάσκειν*, sondern auch als *εὐαγγελίζεσθαι* bezeichnet wird: doppelt merkwürdig, wenn man beachtet, daß gerade im dritten Evangelium hervorgehoben wird, wie Jesus Anlaß zur Bußpredigt gehabt habe. Verweist uns schon diese Bezeichnung auf frühere Zeiten der Tätigkeit Jesu, so nicht minder die ganze Situation, wo Jesus nach seiner Lehrvollmacht gefragt wird. Daß man eine solche Frage beim Auftreten eines Propheten stellt, ist ebenso natürlich, wie sie unbegreiflich ist, wenn der Lehrer sich anschickt, seine Tätigkeit und sein Leben zu schließen. Diese Erwägung wird vollends als berechtigt hingestellt durch die Antwort, die Jesus gibt. Er will ihnen antworten, wenn sie zuvor ihm eine Frage beantwortet haben. Diese lautet bei Markus und Lukas: *τὸ βάπτισμα τὸ Ἰωάννου ἐξ οὐρανοῦ ἦν ἢ ἐξ ἀνθρώπων*. Die Taufe ist kurze Bezeichnung der Wirksamkeit des Täufers. Je nachdem die Oberen diese als göttlich oder menschlich bezeichnen, wird Jesus ihnen die entsprechende Antwort über seine Vollmacht nicht schuldig bleiben. Aber wie fern lag eine solche Verweisung auf die Taufe Johannis, wenn dieser selbst längst vom Schauplatz abgetreten war! Gab es nicht für Jesus viel näherliegende Mittel, seine göttliche Bevollmächtigung zu erweisen, als die Analogie mit dem Lebenswerke des Johannes, nämlich den Hinweis auf seine Wunder, die er vor Johannes voraus hatte (vgl. Joh. 10, 41), und durch die soeben noch das Volk zu höchster Begeisterung entflammt worden war (vgl. 19, 37)? Weist Jesus trotzdem auf die Johannestaufe hin, so muß sie ihm wohl sehr nahe gelegen haben.

Dies wird bestätigt durch das Verhalten der von Jesus Gefragten. Nach der lukanischen Darstellung haben sie miteinander erwogen: wenn sie antworten würden: „vom Himmel", so würde er antworten: *διατί οὐκ ἐπιστεύσατε αὐτῷ*; wenn sie sagen würden: „von Menschen", so würde das ganze Volk sie steinigen; *πεπεισμένος γάρ ἐστιν Ἰωάννην προφήτην εἶναι.* Wie soll man sich diese Stimmung des Volkes inbezug auf Johannes vorstellig machen zu einer Zeit, als er längst vom Schauplatz abgetreten war und seinen Tod gefunden hatte? Um eines Toten und, nach populärer Anschauung, von Gott Verlassenen willen würde es seine Oberen nicht gesteinigt haben, oder würden diese — um dem Ausdruck bei Markus und Matthäus zu folgen — sich vor dem Volke nicht zu fürchten gebraucht haben. Von hier aus gesehen, ist es gewiß nicht zufällig, wie der Ausdruck variiert: bei Luk. 20, 6: *πεπεισμένος γάρ ἐστιν* (sc. *ὁ λαὸς ἅπας*) *Ἰώαννην προφήτην εἶναι*, bei Matth. 21, 26: *πάντες γὰρ ὡς προφήτην ἔχουσιν τὸν Ἰωάννην*; bei Mark. 11, 32: *ἅπαντες γὰρ εἶχον τὸν Ἰωάννην ὄντως ὅτι προφήτης ἦν.* Am stärksten ist der Ausdruck bei Lukas: das Volk ist überzeugt von der prophetischen Sendung des Johannes und ist deshalb imstande, diejenigen, die dieser Überzeugung nicht beipflichten, zu töten. Gemildert ist der Ausdruck bei Matthäus: das Volk hält Johannes für einen Propheten, und man soll sich deshalb fürchten, seiner Ansicht zu widersprechen; die Milderung der Gefährlichkeit des Volkes erklärt sich endlich bei Markus daraus, daß der, welchen sie für einen Propheten hielten, nichtmehr unter den Lebenden ist. Von hier aus kann man nicht zweifeln, daß in der Frage Jesu ursprünglich das *ἦν* gefehlt hat, das man später umso leichter als ausgefallen betrachten konnte, als es (in Markus und Lukas) neben *ἤ* steht. So allein lösen sich alle Schwierigkeiten in unserer Perikope. Sie gehört in eine Zeit, wo Jesus anfing *διδάσκειν καὶ εὐαγγελίζεσθαι*, wo Johannes im Zenith seines Ruhmes stand und das ihm fanatisch ergebene Volk imstande gewesen wäre, die Oberen seinetwegen zu steinigen; wo Jesu für seine Legitimation als Gottgesandter nichts Besseres tun konnte, als auf ihn zu verweisen und dessen Zeugnis für seine Autorisation anzurufen.

Die Unstimmigkeit, welche durch diese Perikope in den Zusammenhang gekommen ist, hat Markus, indem er sie mit der von der

Tempelreinigung verband, einigermaßen zu beseitigen gewußt. Aber das ist zweifellos, daß ein späterer Bearbeiter überhaupt nicht auf den Gedanken kommen konnte, die Perikope so zu gestalten, daß sie in eine frühere Periode des Lebens Jesu paßte. Diese merkwürdige Erscheinung weist uns in die Zeit der Entstehung der synoptischen Grundschrift hinein. Der Verfasser hat den von ihm mitgeteilten Stoff vor dessen Zusammenstellung in Aufzeichnungen auf einzelnen Blättern gehabt. Aus Luk. 19, 44 ergibt sich, daß seine Quelle von wiederholter Tätigkeit Jesu in Jerusalem gewußt hat. Wenn nun auch Jesu Tätigkeit in Judäa bei der Zusammenstellung des Stoffes keineswegs in Wegfall gekommen ist (vgl. 4, 44 ff.), so ist von einem Auftreten Jesu in Jerusalem vor dem bei seinem Tode ausdrücklich nicht die Rede. Es scheint, daß der Verfasser der Grundschrift alles, was er von dahingehörendem Material hatte, hierhin geworfen hat. So ist es gekommen, daß eine Perikope, die in viel frühere Zeit gehört, hier ihren Platz gefunden hat.

Ein Gefühl davon, daß sie eigentlich in einen anderen Zusammenhang gehört, scheint Matthäus gehabt zu haben, als er mit ihr ein Wort Jesu verband V. 31 b. 32, das in Luk. 7, 29 f. an seinem richtigen Platze steht; vgl. S. 149 f. Das damit verknüpfte Gleichnis von den beiden ungleichen Söhnen fehlt bei Markus und Lukas, und ebenso wie mit dem Zusatz aus Luk. 7, 29 f. ist die Sphäre, in der sich die Verhandlung Jesu über seine Lehrberechtigung bewegt, mit Matth. V. 28—31 a völlig verlassen.

§ 63. Das Gleichnis vom Weinberg[1].

Luk. 20, 9—19; Mark. 12, 1—12; Matth. 21, 33—46.

Eingeleitet wird diese Perikope in Luk. V. 9 durch: *ἤρξατο δὲ πρὸς τὸν λαὸν λέγειν τὴν παραβολὴν ταύτην*. Bei Matth. V. 33 wird infolge eines Rückblicks auf das Gleichnis von den ungleichen Söhnen aus *παραβολὴ ταύτη* eine *ἄλλη παραβολή*. Mark. V. 1 läßt Jesus wie in 4, 2. 11 *ἐν παραβολαῖς* reden, obwohl nur eine Gleichnisrede folgt; vielleicht hat er den Hinweis auf Ps. 117, 22 f. den Stein, den die Bauleute verworfen haben, noch als eine besondere Pa-

---

[1]) Vgl. dazu noch meine Ausführungen in: Jesus und die Heidenmission (1909) S. 27 ff.

rabel gerechnet. Die Formulierung bei Lukas ist die ursprüngliche. — Wichtiger ist der Unterschied, daß nach Lukas das Gleichnis πρὸς τὸν λαόν gesprochen wird, während sich nach Markus-Matthäus die Rede an diejenigen richtet, denen gegenüber Jesus sich über seine Vollmacht zu lehren ausgelassen hatte. Da im vorigen Paragraph herausgestellt worden ist, daß die vorhergehende Perikope in den Zusammenhang des letzten Aufenthalts Jesu in Jerusalem nicht hineingehört hat, so ist die bei Lukas fehlende Verknüpfung des Gleichnisses vom Weinberg mit ihr der ursprünglichen Aufzeichnung entsprechend. Diese Differenz ist von weiteren Folgen.

Die wichtigsten anderen Unterschiede in der Darstellung der drei Berichte sind folgende: Während Luk. V. 9 ganz kurz und dem Zwecke entsprechend berichtet: ἄνθρωπος ἐφύτευσεν ἀμπελῶνα καὶ ἐξέδετο αὐτὸν γεωργοῖς, schmücken Markus und Matthäus diese Einleitung mit Zügen aus dem Gleichnis vom Weinberge Jes. 5, 2 aus (Zaun, Kelter, Turm), wo der Zweck des Schriftstellers war, zu zeigen, in welchem Maße sich Gott seines Weinberges angenommen habe. Bei Markus erinnert endlich die Wortstellung: ἀμπελῶνα ἄνθρωπος ἐφύτευσεν, (im Gegensatz zu Matthäus und Lukas) an das jesajanische Vorbild. Vom Besitzer des Weinberges heißt es nach Markus und Matthäus: καὶ ἀπεδήμησεν, Lukas dagegen hat daneben noch χρόνους ἱκανούς, offenbar nur im Interesse der Parabel, da sich hieraus erklärt, weshalb der Besitzer des Weinbergs nicht sofort gegen die Pächter eingeschritten sei. Andererseits ist es begreiflich, wie man es weglassen konnte als dem Bilde Gottes nicht entsprechend, also aus allegorisierendem Interesse.

Über die vom Weinbergsbesitzer gesandten Knechte berichten die drei Evangelien sehr verschieden. Nach Lukas sind es drei, die in steigendem Maße (prügeln, prügeln und entehren, verwunden!) mißachtet und leer fortgeschickt werden; als letzter kommt dann der Sohn, der getötet wird. Bei Markus erscheinen auch zuerst drei Knechte; die Steigerung ist schneller (schlagen, am Kopf verwunden und entehren, töten); sodann kommen viele andere Knechte, die das gleiche Schicksal haben. Daß unter letzteren die vielen Propheten Israels zu verstehen sind, ist wohl klar. Bei Matthäus endlich sind es zwei Gruppen von Knechten; die zweite nennt er

ἄλλους δούλους πλείονας. Daß hier ganz konsequent im Interesse einer allegorisierenden Umgestaltung der Parabel die älteren und die jüngeren Propheten gemeint sind, scheint mir unwiderleglich. Von hier aus gesehen hat man den Eindruck, daß bei Lukas die älteste Form des Gleichnisses vorliegt. Im übrigen ist Matthäus nicht bloß bezüglich der Umsetzung der Knechte in die Propheten, sondern auch bezüglich des *ἐλιθοβόλησαν* neben *ἀπέκτειναν* bedingt durch 23, 37 bzw. Luk. 13, 34. Diese Stelle sowie Matth. 23, 32—36 bzw. Luk. 11, 49—51 zeigt, wie es gekommen ist, daß die drei Knechte bei Matthäus verschwanden.

Die Sendung des Sohnes wird ebenfalls in charakteristisch verschiedener Weise dargestellt. Luk. V. 13 überlegt der Weinbergsbesitzer: *τί ποιήσω; πέμψω τὸν υἱόν μου τὸν ἀγαπητόν.* Das heißt, er schickt ihnen seinen Lieblingssohn (vgl. Gen. 37, 3; 44, 20; LXX Jer. 31, 20); dadurch wird der Frevel der Weingärtner gesteigert. Mark. V. 6 heißt es: *ἔτι ἕνα εἶχεν υἱὸν ἀγαπητόν. ἀπέστειλεν αὐτὸν ἔσχατον.* Statt des Lieblingssohnes also der einzige geliebte Sohn. Während bei Lukas es nicht ausgeschlossen ist, daß noch andere Söhne da sind, weist der Ausdruck bei Markus ganz unmißverständlich auf Jesus als einzigen hin (vgl. Joh. 1, 14. 18; 3, 16. 18.; 1. Joh. 4, 9), und nicht minder der bei Matth. V. 37: *ὕστερον δὲ ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς τὸν υἱὸν αὐτοῦ*; vgl. für die Wortwahl Gal. 4, 4: *ἐξαπέστειλεν ὁ θεὸς τὸν υἱὸν αὐτοῦ.* Hebr. 1, 2: *ἐπ' ἐσχάτου τῶν ἡμερῶν τούτων ἐλάλησεν ἡμῖν ἐν υἱῷ.*

Die Tötung des Sohnes beschreibt Lukas V. 15 am kürzesten: *καὶ ἐκβαλόντες αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος ἀπέκτειναν*: eine tumultuarische Szene, bei der es nichts zu allegorisieren gibt. Anders Mark. 8: *καὶ λαβόντες ἀπέκτειναν αὐτόν, καὶ ἐξέβαλον αὐτὸν ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος.* Hier liegt der Ton auf dem *ἐκβάλλειν* — wahrscheinlich im Vorausblick auf das Psalmzitat in V. 10 vom verworfenen Stein. Umgekehrt bei Matth. V. 39: *καὶ λαβόντες αὐτὸν ἐξέβαλον ἔξω τοῦ ἀμπελῶνος καὶ ἀπέκτειναν*; hier liegt allerdings der Gedanke an die Leidensgeschichte und deren Verwendung in Hebr. 13, 11—13 (*ἔξω τῆς πύλης ἔπαθε*) nahe.

Die Strafe der Pächter wird bei Lukas und Markus fast wörtlich gleich berichtet: der Weinbergsherr wird kommen und die Pächter umbringen und den Weinberg anderen Pächtern geben.

Bei Matthäus dagegen V. 40 wird die Strafe zunächst von dem Kommen des Herrn abhängig gemacht (*ὅταν οὖν ἔλθῃ ὁ κύριος τοῦ ἀμπελῶνος*); sodann wird von den neuen Pächtern in Aussicht gestellt, daß sie zur rechten Zeit die Früchte geben. Über den Sinn dieses Zuges ist noch weiter unten zu verhandeln.

Die Anwendung der Parabel erfolgt folgendermaßen: Bei Luk. V. 16b wird zunächst berichtet: *ἀκούσαντες δὲ εἶπαν· μὴ γένοιτο.* Subjekt muß doch wohl das Volk sein, vor dem nach V. 9 Jesus die Parabel gesprochen hat, nicht die Synedristen, von deren Anwesenheit bei dieser Rede Lukas nichts erzählt, und von denen erst in V. 19 berichtet wird, daß sie erkannt hätten, das Gleichnis sei auf sie gemünzt gewesen. Das Volk, das die Parabel von dem Weinberg Israel sofort verstanden hat, erschrickt, als seinen Leitern ein solches Los von Jesus in Aussicht gestellt wird. Jesus aber schaut es fest an, um ihnen die Notwendigkeit dieses Laufes der Dinge durch Hinweis auf LXX Ps. 117, 22 eindrücklich zu machen. Wenn diese Zwischenbemerkung des Volkes und die ihr folgende Einleitung der weiteren Worte Jesu weder bei Markus noch bei Matthäus vorhanden sind, so erklärt sich das daraus, daß bei ihnen das Gleichnis vor den Synedristen und nicht vor dem Volke gesprochen ist. Die Parabel aber richtet sich nicht gegen das jüdische Volk; denn nach Jes. 5, 7 ist der Weinberg des Herrn Zebaoth (und nicht dessen Pächter) das Haus Israel; vgl. besonders auch Jes. 3, 12—14.

Den Schreck des Volkes über das ihnen in Aussicht gestellte Geschick seiner Leiter beantwortet Jesus mit der Frage, was das Wort Ps. 117, 22 besagen wolle. Die Worte: *λίθον ὃν ἀπεδοκίμασαν οἱ οἰκοδομοῦντες, οὗτος ἐγενήθη εἰς κεφαλὴν γωνίας,* enthalten an sich keinen Hinweis auf ein Gericht, im Zusammenhang des Originales vollends nicht; aber auch in praktischer Verwendung wie 1. Petr. 2, 6—8 wird die Stelle bald in Verknüpfung mit Jes. 28, 16 zu einer Heilsverheißung, bald in Verbindung mit Jes. 8, 14 zu einer Gerichtsankündigung. Es ist also durchaus nötig, daß die Frage nach der Bedeutung von Ps. 117, 22 noch eine Antwort erhält. Das geschieht durch V. 18, wo in einer Kombination von Jes. 8, 14f.; Dan. 2, 34f., die wahrscheinlicher älter ist als unsere Geschichte und möglicherweise aus einer außer-

kanonischen Schrift stammt, der Gedanke ausgesprochen wird, daß das der Stein zum Anlaß des Fallens und Zerschmettertwerdens wird.

Es ist nun deutlich, daß der Grund dafür, daß die Geschichte nicht mit der Parabel V. 16a zu Ende kommt, woran sich dann unmittelbar die Bemerkung V. 19 von ihrer Wirkung auf die Synedristen hätte schließen können, sondern erst mit der Verwendung von Ps. 117, 22, einfach in der auf die Parabel folgenden Zwischenrede des Volkes V. 16b liegt, dem eindrücklich gemacht wird, daß gerade den Leitern des Volkes, den Baumeistern, das Gericht längst in Aussicht gestellt ist.

Von hier aus ist nun ein Urteil über die Parallelen bei Markus-Matthäus sehr einfach. Dort fehlt die Zwischenrede des Volkes; so fehlt es auch an jedem Motiv für die Einführung des Psalmzitats. Dieses wird bei beiden in größerem Umfang gegeben, indem auch V. 23 mit herangezogen wird: *παρὰ κυρίου ἐγένετο αὕτη, καὶ ἔστιν θαυμαστὴ ἐν ὀφθαλμοῖς ἡμῶν*. In diesen Worten ist erst recht nichts vom Gericht zu lesen. Von dem Eckstein wird ausgesagt, daß er vom Herrn her geworden sei und wunderbar in unseren Augen. Damit soll offenbar auf die Verherrlichung Jesu zum *υἱὸς τοῦ θεοῦ ἐν δυνάμει* durch die Auferstehung hingewiesen werden; vgl. Röm. 1, 4. Durch diese Verherrlichung des von den jüdischen Oberen Verworfenen soll nach der Meinung von Markus offenbar eine Perspektive eröffnet werden auf die Zeit, wo sich der Schluß des Gleichnisses erfüllt, daß der Herr die Weingärtner vernichtet und den Weinberg anderen ausgibt. Die Ausführung dieses nicht ausgesprochenen Gedankens gibt Matth. V. 43: *ἀρθήσεται ἀφ' ὑμῶν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ καὶ δοθήσεται ἔθνει ποιοῦντι τοὺς καρποὺς αὐτοῦ*. Der Weinberg, der in der Parabel das empirische Israel bedeutet, hat sich dem Verfasser umgesetzt in die Vorstellung vom geistlichen Israel, vom Reiche Gottes. Und zwar wird dieses nicht Leuten gegeben, die an Stelle der bisherigen schlechten Leiter des Volkes treten, sondern einem anderen Volke, das an Israels Stelle tritt. Darunter sind die Heiden zu verstehen. Der Singular *ἔθνος* spricht nicht dagegen, sondern erklärt sich aus Anschluß an die Röm. 9, 25f. verwendeten Hoseastellen, vielleicht aus dem Zusammenhange des Römerbriefes selbst. Daß damit die Abzielung der Parabel vollständig

verschoben wird, bedarf keiner weiteren Ausführung mehr. In jeder Beziehung hat sich die lukanische Perikope als treue Wiedergabe der Grundschrift erwiesen, und alles, was man gegen sie bemerkt, ist mit dem bekannten Zwiespalt behaftet, daß man den Text als korrekt anerkennt, aber doch nur als Produkt der Korrektur einer älteren — schlechteren! — Vorlage begreifen will.

Ob diese Parabel unmittelbar vor Jesu Tode gesprochen ist oder bei einer früheren Anwesenheit Jesu in Jerusalem, läßt sich mit Sicherheit nicht ausmachen. Die Möglichkeit, daß es sich mit ihr ähnlich verhalte wie mit der Vollmachtsfrage, muß dahingestellt bleiben. —

Bei Matthäus 22, 1—14 schließt sich die Perikope vom messianischen Mahle an. Da sie bei Markus fehlt und in der großen Redeneinschaltung bei Lukas ein Äquivalent in 14, 15—24 hat, kann sie der synoptischen Grundschrift nicht angehören. Weshalb sie von Matthäus hier eingeschaltet worden ist, ergibt sich leicht aus dem Vergleiche ihres Inhalts mit dem der Parabel von den Weingärtnern.

§ 64. Die Steuerfrage.

Luk. 20, 20—26; Mark. 12, 13—17; Matth. 22, 15—22.

Im Eingang weicht Lukas stark von Markus-Matthäus ab. Es hängt das mit der Verschiedenheit der Darstellung in der vorhergehenden Perikope zusammen, an die von allen drei Synoptikern die von der Steuerfrage angeknüpft wird.

Bei Lukas hat Jesus das Gleichnis nicht zu den Synedristen, sondern zum Volke gesprochen, jene aber haben sofort Kunde von dem auf sie gemünzten Worte erhalten. Aus dieser ihrer Situation treten sie nicht heraus: auf der Lauer liegend senden sie Aufpasser zu Jesus, die sich fromm stellen, um ihn beim Worte zu fassen und dem Prokurator überliefern zu können. Dieser Zweck bedingt die Falle, die sie ihm stellen, eine politische Frage. Bei Markus-Matthäus sind die Synedristen das Publikum der Gleichnisrede Jesu. Sie hätten also sofort Jesum angreifen können. Statt dessen hören sie sich Jesu Rede an, ohne irgendwie darauf zu reagieren. Mark. V. 12f. berichtet dann: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον καὶ ἀποστέλλουσιν πρὸς αὐτόν τινας τῶν Φαρισαίων καὶ τῶν Ἡρωδιανῶν,*

die wie in 3, 6 auftreten, um Jesus ins Verderben zu bringen. Bei Matthäus zeigt der Text ein weiteres Stadium der Entwickelung. In 21, 45 zeigen sich die Pharisäer bereits im Schluß der Perikope vom Weinbergsgleichnis, obwohl sie weder 21, 15 noch V. 23 genannt waren. Von diesen heißt es dann, nachdem die Wendung Mark. V. 12: *καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἀπῆλθον*, für V. 22 zurückgestellt worden ist, daß sie einen Rat gehalten (vgl. 12, 14; 26, 3f.), wie sie Jesus in seiner Rede fingen, und deputieren zu dem Zwecke ihre Jünger und die Herodianer. Ist im vorigen Paragraphen mit Recht nachgewiesen worden, daß die Fassung der Perikope vom Weinberg bei Lukas die älteste ist, so gilt das gleiche für den Eingang derjenigen von der Steuerfrage.

Das wird auch im großen und ganzen für die weitere Ausführung gelten. Zweifellos für die auch bei Markus fehlende unnötige Einleitung Matth. V. 17: *εἰπὸν οὖν ἡμῖν, τί σοι δοκεῖ*, die eine dem Matthäus besonders eigentümliche Wendung ist; vgl. 17, 25; 18, 12; 21, 28; 22, 42; 26, 66. Der knappe hebraisierende Ausdruck Luk. 21: *οὐ λαμβάνεις πρόσωπον*, wird von Markus-Matthäus umschrieben und erläutert: *οὐ μέλει σοι περὶ οὐδενός· οὐ γὰρ βλέπεις εἰς πρόσωπον ἀνθρώπων*. Im ganzen genommen hat Lukas die größere Frische und läßt bei Jesus die stärkere Energie, eine gewisse harte Rücksichtslosigkeit sehen, die sich in der knappen Beantwortung der wortreichen und gewundenen Anrede viel deutlicher zeigt als in der etwas breiteren Rede bei Matthäus und Markus, wo das: *τί με πειράζετε*, keineswegs dazu beiträgt, die Schärfe der Situation zu steigern. Die bei Lukas vorhandene Kürze des Ausdrucks entspricht ganz der summarischen Behandlung dieses Streitfalles durch Jesus: ein Blick auf die Münze entscheidet alles. So spricht alles dafür, daß wir die Perikope bei Lukas wesentlich in der ältesten Form haben. — Sehr unwahrscheinlich ist, daß diese Geschichte kurz vor den Tod Jesu fallen sollte. Ein so starkes in der Öffentlichkeit ausgesprochenes Zeugnis für die loyale Gesinnung Jesu konnten seine Gegner nicht in der Kürze (wie es jetzt bei Luk. 23, 2 der Fall ist) in sein Gegenteil verkehren. Viel eher würde es in den Anfang der jerusalemischen Tätigkeit Jesu passen. Daß bei auftretenden Propheten die politische Stellung derselben die Rom abgeneigten Richtungen sehr in Anspruch

nahm, ist selbstverständlich. Judas der Galiläer hatte gerade bei der Frage der den Römern zu entrichtenden Steuern eingesetzt (Act. 5, 37). Wie begreiflich, daß bei dem neu auftretenden Jesus sofort sondiert wurde, wie er in diesem Punkte stand. Daß das seine Feinde auch tun mochten, um ihn in eine Falle zu locken, ist nicht unwahrscheinlich. Auf frühe Zeit dürfen für diese Perikope vielleicht auch folgende Momente hinweisen: die Frage nach der politischen Stellung des Messias hat jedenfalls Jesus selbst bei seinem Auftreten bewegt, wie der zweite (bei Matthäus dritte) Akt in der Versuchungsgeschichte beweist. Die Art und Weise, wie die Frager an Jesus herankommen, klingt ganz in der Art, wie man einen neu aufgetretenen Lehrer begrüßt, nicht einen solchen, der längst im Volke bekannt geworden war und Stellung genommen hatte. Die nächste Parallele hierzu ist die Anrede des Nikodemus an den eben aufgetretenen Jesus Joh. 3, 2: *ῥαββεί, οἴδαμεν ὅτι ἀπὸ θεοῦ ἐλήλυθας διδάσκαλος κτλ.* Die Vorsicht, die Jesus bei seinem Auftreten zeigt, und zugleich die Sicherheit in der Beurteilung der Menschen entspricht ganz dem, was Joh. 2, 24f. berichtet wird: *αὐτὸς δὲ Ἰησοῦς οὐκ ἐπίστευεν αὐτὸν αὐτοῖς διὰ τὸ αὐτὸν γινώσκειν πάντας, καὶ ὅτι οὐ χρείαν εἶχεν ἵνα τις μαρτυρήσῃ περὶ τοῦ ἀνθρώπου. αὐτὸς γὰρ ἐγίνωσκεν τί ἦν ἐν τῷ ἀνθρώπῳ.* — Die frische Energie, mit der Jesus jede Diskussion abschneidet und lediglich die Münze reden läßt, erinnert an den Tenor, aus dem die Szene von der Tempelreinigung bei Johannes geschrieben ist. — Aber wie es damit auch stehen mag: jedenfalls paßt diese Geschichte nicht in die Zeit wenige Tage vor Jesu Tod.

Und dahin verweist sie ja nichts in ihrer nächsten Umgebung. Keine der zuletzt betrachteten Perikopen hat ein Kennzeichen davon, daß sie in die letzte Zeit gehöre. Auch die folgende nicht, die von der Frage der Sadduzäer nach der Totenauferstehung.

§ 65. Die Reden über Auferstehung, großes Gebot, Davids Sohn und Herrn.

Luk. 20, 27—44; Mark. 12, 18—37; Matth. 22, 23—46.

Die erste dieser drei, wie sich zeigen wird, eng zusammengehörigen Perikopen steht bei Lukas ohne Verknüpfung mit der vorhergehenden. Anders bei Markus-Matthäus: hier erhält die

Frage der Pharisäer ein Gegenstück durch eine solche der Sadduzäer, die allerdings inhaltlich mit jener nichts zu tun hat, und so versteht sich, daß Mark. V. 18 den Bericht mit *καί* weiter fortführt, während Matth. V. 23 die Zusammengehörigkeit durch *ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ* hervorhebt. Bei ihm wirkt die Verknüpfung mit der Pharisäerperikope noch weiter nach in V. 34 und 41, wo weder Lukas noch Markus die Pharisäer erwähnen.

Im ersten Teile ist die Perikope von der Sadduzäerfrage in den drei Evangelien ziemlich gleichgeartet. Immerhin sind die Differenzen charakteristisch genug, um nicht übergangen zu werden.

Der Hinweis auf das mosaische Gebot bezüglich der Leviratsehe Luk. V. 28; Mark. V. 19; Matth. V. 24 ist keinesfalls ein Zitat von Deut. 25, 5f. Das zeigt schon ein bloßer Vergleich mit dem Wortlaut dieser Stelle. Im Einzelausdruck berührt sich die Rede Jesu nahe mit der Aufforderung des Juda an Onan, mit seiner Schwägerin Thamar in Leviratsehe zu treten, Gen. 38, 8: *εἴσελθε πρὸς τὴν γυναῖκα τοῦ ἀδελφοῦ σου καὶ γάμβρευσαι αὐτήν, καὶ ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου.* Deutlich tritt die Genesisstelle in der Matthäusrezension zutage; bei den beiden anderen klingt nur das *ἀνάστησον σπέρμα τῷ ἀδελφῷ σου* an, und zwar hat nur Matthäus *ἀναστήσει*, während Markus und Lukas *ἐξαναστήσῃ* haben, sodaß man den Eindruck erhält, bei ihnen liege ein zufälliger Zusammenklang vor, der bei Matthäus dann bewußtermaßen aufgenommen und ausgebildet sei. Der Tatsache, daß nur eine allgemeine Reproduktion des Gebotes über die Leviratsehe vorliegt, entspricht allein der lukanische Text, während bei Markus das *ὅτι* recitativum und bei Matthäus der Ersatz des *ἔγραψεν* in Lukas und Markus durch *εἶπεν* beweist, daß man dort ein Zitat bringen wollte. Es erklärt sich das, wenn der lukanische Text die älteste Form ist. Aus ebendem Grunde wird es begreiflich, weshalb dessen schwerfällige Konstruktion bei Markus, und vor allem bei Matthäus, wesentlich vereinfacht ist. Das Umgekehrte ist kaum vorstellbar.

Der Lukastext ist in V. 30f. nicht bloß, wie man gemeint hat, mit einer kleinen Unklarheit behaftet, sondern korrumpiert. Er hat ursprünglich gelautet: *καὶ ὁ δεύτερος καὶ ὁ τρίτος ἔλαβεν αὐτήν, ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἄλλοι. καὶ οἱ ἑπτὰ οὐ κατέλιπον τέκνα*

καὶ ἀπέθανον. Das Überirren von dem einen καὶ οἱ zu dem anderen ist einer der am häufigsten vorkommenden Schreibfehler. Diesen korrumpierten Text eines Originales, dessen Tadellosigkeit auf der Hand liegt, hat Markus offenbar auch gelesen und ihn dadurch verbessert, daß er ὡσαύτως zum Vorigen zog und zu καὶ ὁ δεύτερος das bei ὁ τρίτος freigewordene ἔλαβεν αὐτήν und καὶ ἀπέθανεν μὴ καταλιπὼν σπέρμα hinzufügte. Dadurch ist es nun gekommen, daß bei ihm vom vierten bis siebten Mann weder gesagt ist, daß sie das Weib genommen, noch daß sie gestorben seien: ein sicheres Zeichen, daß Markus bei der Korrektur seiner Vorlage verunglückt ist. — Besser hat sich Matthäus dadurch geholfen, daß er aus ὡσαύτως δὲ καὶ οἱ ἑπτά einfach ἕως τῶν ἑπτά gemacht hat. Aber bei seiner Umgestaltung ist ihm passiert, daß er durch das ὁμοίως V. 26 den letzten der Brüder in die peinliche Lage gebracht hat, das Weib einem nicht vorhandenen Bruder zu hinterlassen.

Während bisher Lukas und Markus bei den nicht tief gehenden Differenzen einander näher standen, so tritt in der zweiten Hälfte der Perikope in Jesu Antwort auf die Darlegung der Sadduzäer ein tiefer greifender Unterschied ein, wo Lukas der Form bei Markus-Matthäus gegenübersteht. Er beantwortet den angeblich schlagenden Nachweis von der Unmöglichkeit der Auferstehung aus der Geschichte des Weibes mit den sieben Männern durch eine Ausführung über die Verschiedenheit des gegenwärtigen und des zukünftigen Äons. In diesem Äon verheiraten sich die Menschen; kann doch nur durch Kindererzeugung die Menschheit erhalten werden. In jenem Äon, in den man durch die Auferstehung eingeht, gibt es keine Ehen, da die Leute nicht sterben, also auch des Kindernachwuchses nicht bedürfen, sondern engelgleich sind, Söhne Gottes in der alttestamentlichen Bezeichnung der Engel; vgl. Gen. 6, 2. Hieraus ergibt sich, daß die sadduzäische Leugnung der Auferstehung von Jesus als eine falsche Schulmeinung angesehen und dementsprechend durch Nachweis ihrer Unrichtigkeit ad absurdum geführt wird.

Anders bei Markus-Matthäus. Hier beginnt Jesu Antwort auf die Darlegung der Sadduzäer mit einem Worte scharfen Tadels: πλανᾶσθε, μὴ εἰδότες τὰς γραφὰς μηδὲ τὴν δύναμιν τοῦ θεοῦ.

Ihre Ansicht ist keine äußerliche Schulmeinung, sondern eine Irrlehre, die auf Unkenntnis der heiligen Schrift und eine falsche Vorstellung von der göttlichen Kraft zurückgeht. Die affektlose Art der Antwort Jesu bei Lukas, die der Art des Bescheids in der Steuerfrage entspricht, steht in starkem Stimmungsunterschied zu den Worten Jesu bei Markus, die pathetisch mit *πολὺ πλανᾶσθε* ausklingen. Es erinnert das an die paulinische Polemik gegen die Auferstehungsleugner; vgl. 1. Kor. 15, 33: *μὴ πλανᾶσθε*. Ebendahin verweist auch die Wendung *μὴ εἰδότες τὰς γραφάς* 1. Kor. 15, 4: Paulus beruft sich für seine Predigt von der Auferstehung Christi, der Basis für die Auferstehung überhaupt, auf das Zeugnis der *γραφαί*; vgl. dasselbe in Jesu Worten Luk. 24, 27. 45 f. Nicht minder weist das Wort von der *δύναμις τοῦ θεοῦ* in dieselbe Richtung. Wie es nach Eph. 1, 19 f. eine Wirkung der göttlichen Stärke bezeichnet, daß Jesus von den Toten erweckt worden ist, so beruht die Skepsis der Auferstehungsleugner in Korinth nach 1. Kor. 15, 34. 38 auf einer Unkenntnis Gottes und seiner in der Gestaltung und Umgestaltung der verschiedenartigen Körper sich beweisenden Kraft.

Nach dieser Einleitung der Worte Jesu in Mark. V. 24 und Matth. V. 29 sollte man meinen, im folgenden werde die verschiedene Art des irdischen und des Auferstehungskörpers auf Gottes Kraftwirkung zurückgeführt. Aber hier ist wie bei Lukas (nur kürzer gefaßt) von der Tatsache die Rede, daß die Menschen nach der Auferstehung sich nicht verheiraten, sondern Engelsart an sich haben werden. Diese Ausführung, gänzlich unvorbereitet eintretend und nicht in das Wort von dem Unterschied der beiden Äonen eingefügt, versteht sich nur, wenn Markus-Matthäus den Text, welchen Lukas benutzt hat, gekannt und einen kurzen Auszug aus demselben ihrer andersartigen Ausführung über die Auferstehung eingefügt haben. Daß es sich um eine Einfügung handelt, erkennt man daran, daß nach der kurzen Zwischenbemerkung Mark. V. 25; Matth. V. 30 der Gedanke von der mangelnden Schriftkenntnis der Sadduzäer weitergeführt wird durch die Frage, ob sie denn nochnicht das Wort von der Auferstehung Ex. 3, 6 gelesen hätten.

Die Zwiespältigkeit des Textes von Markus-Matthäus findet sich nun freilich ebenfalls bei Lukas, wenn auch in anderer Weise. Nachdem in V. 34—36 die Anfrage der Sadduzäer rund und vollkom-

men erledigt worden ist, sodaß man ebensowenig noch mehr erwartet als nach der Abfertigung der Interpellanten wegen der Steuer, wird in V. 37 und 38, den Schlußausführungen bei Markus-Matthäus entsprechend, auf das Zeugnis des Mose für die Auferstehung hingewiesen. Danach hatten die Sadduzäer ja garnicht gefragt, sondern hatten unter Annahme der Auferstehung Bescheid darüber haben wollen, wie sich jene Geschichte des Weibes und seiner sieben Männer mit der Annahme der Auferstehung vertrage. Hieraus ergibt sich, daß der älteste Text der Perikope in Luk. V. 27—36 vorliegt, der in Markus-Matthäus eine Umgestaltung dogmatischer Art erfahren hat, aus der dann der Verfasser des Lukasevangeliums dem Grundtext noch ein paar Zeilen in seiner Art hinzugefügt und das alttestamentliche Zitat mit einem Zuge verbunden hat, der in Gedankengängen wie 4. Makk. 7, 19; 16, 25 seinen Ursprung haben dürfte.

Über die Wirkung der Antwort Jesu berichten bei Lukas die Verse 39 und 40. Die Angeredeten hüllen sich in Schweigen, geradeso wie die in V. 26. Statt ihrer lassen sich einige gegenwärtige Schriftgelehrte vernehmen: *διδάσκαλε, καλῶς εἶπας*. Dieses gute Zeugnis motiviert V. 40: *οὐκέτι γὰρ ἐτόλμων ἐπερωτᾶν αὐτὸν οὐδέν*. Das Subjekt dieses Satzes können natürlich nicht die *γραμματεῖς* sein, die garnicht gefragt, sondern Jesus nur applaudiert haben; es sind die, welche Jesus wegen des Geschickes des Weibes mit den sieben Männern gefragt und von ihm die nötige Antwort erhalten haben, also die Sadduzäer. Daß diese Jesus nicht weiter zu fragen wagen, gibt den ihnen nicht gewogenen Schriftgelehrten Anlaß zu der schmunzelnden Bemerkung, daß Jesus seine Sache gut gemacht habe. Hierauf reagiert Jesus mit einer Antwort an die Schriftgelehrten V. 41: *πῶς λέγουσιν τὸν Χριστὸν εἶναι Δαυεὶδ υἱόν*; Das Subjekt dieses Satzes sind natürlich wieder die Sadduzäer. Sie sagen, wie die Juden überhaupt, Christus sei Davids Sohn. Wie können sie das tun? Denn David selbst, der es doch wohl am besten wissen mußte, nennt den Messias in dem ihm zugeschriebenen Psalm 109 (LXX) seinen Herrn. Wie stimmt beides zusammen? Selbstverständlich hat diese spöttische Frage zur Voraussetzung die Überzeugung Jesu und der Angeredeten, daß beides vortrefflich zusammenpasse. Wenn der Messias sich zur Rechten

Gottes setzt, dann ist er der Herr über ganz Israel, selbstverständlich auch über David und die anderen Patriarchen, die an der Vollendung des Reiches Gottes teilnehmen werden (vgl. 13, 28) und doch nie Anspruch auf diesen Platz gehabt haben. So ist der Sohn zum Herrn seines Vaters geworden. Die einander scheinbar ausschließenden Urteile über den Messias passen sehr gut zueinander, wenn man beachtet, daß das eine für den gegenwärtigen, das andere für den zukünftigen Äon gilt. Daß damit die Frage der Sadduzäer noch einmal beleuchtet und in ihrer Torheit deutlich gemacht werden soll, ist ebenso selbstverständlich, als daß nach der Frage Jesu V. 44 keine weitere Bemerkung über die Wirkung seiner Worte gemacht wird. Über den Erfolg seines Bescheides an die Sadduzäer ist bereits V. 40 berichtet; die Worte V. 41—44 richten sich an die Adresse solcher, die Jesus zugestimmt hatten und die mit dieser letzten schlagenden Ausführung die Sache als vollständig abgetan ansehen mußten.

Durch diese Darstellung ist erwiesen, daß V. 27—36; 39—44 ein in sich zusammengeschlossenes Stück ist, das nirgends eine Lücke zeigt und als der Grundschrift angehörig bezeichnet werden muß. Damit ist schon das Urteil über die sehr abweichenden Berichte bei Markus und Matthäus gefällt, die wieder charakteristisch voneinander abweichen. Immerhin muß zu jenem positiven Nachweise noch der negative bezüglich der Parallelen gefügt werden.

Dem Bericht Luk. V. 39 über die Zustimmung einiger Schriftgelehrten zu der die Sadduzäer zurückweisenden Beweisführung Jesu entspricht Mark. V. 28, wo nicht einige, sondern einer von den Schriftgelehrten auftritt, der sich nicht damit begnügt, Jesus zuzustimmen, sondern in Rücksicht darauf, daß Jesus den Sadduzäern gut geantwortet hatte, eine Frage an ihn richtet. Diese Einleitung schließt es aus, daß er zu Jesus mit böser Absicht kam. Tatsächlich wird denn auch Jesu Beantwortung seiner Frage nach dem größten Gebot genauso von ihm applaudiert wie in Luk. V. 39; er sagt Mark. V. 32: *καλῶς, διδάσκαλε, ἐπ' ἀληθείας εἶπες*. Man sieht also, daß der seltene Fall einer Zustimmung der Schriftgelehrten zu Jesu Rede dem Markus Anlaß geworden ist zur Einfügung einer Perikope, in der ein solcher Schriftgelehrter, der nicht fern vom Reiche Gottes ist (V. 34), zu Worte kommt. Daß damit

ein völlig neues Gebiet betreten und die Möglichkeit einer Verbindung der Worte über Davids Sohn und Herrn V. 35—37 mit dem Bescheid an die Sadduzäer aufgehoben ist, liegt auf der Hand.

Bei Matthäus ist die Vorstellung von Schriftgelehrten, die mit Jesus stimmen, völlig verschwunden. An Stelle der *γραμματεῖς* sind wieder (vgl. V. 15) die Pharisäer eingetreten, die natürlich keine gute Note bekommen, deren Zweck vielmehr kein anderer ist, als Jesus zu versuchen. Es scheint, daß er diesen Zug der Parallelgeschichte Luk. 10, 25—28 entnommen hat, wo übrigens die Antwort des *νομικός* betreffs der Bedingung zum Erwerb des ewigen Lebens die Anerkennung Jesu findet: *ὀρθῶς ἀπεκρίθης*. Mit dem Unterschiede des Matthäus von Markus ist gegeben, daß bei jenem der ganze Abschnitt Mark. V. 32—34 fortfallen mußte.

Während die Perikope von dem verständigen Schriftgelehrten Mark. V. 28—34 mit der Parallele zu Luk. V. 39 begann, die dann in Mark. V. 32 noch einmal wiederholt wurde, so schließt sie mit der Parallele zu Luk. V. 40: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*. Aber während dies Wort bei Lukas mit Bezug auf die definitiv zurückgewiesenen Sadduzäer am Platze ist, steht es in Mark. V. 34 völlig isoliert und wird nur durch die staunenswerte Bemerkung motiviert: nach einer Entscheidung Jesu, welcher seine Gegner im Grunde selbst Beifall zollen mußten, sei ihnen nunmehr Lust und Mut zu weiteren Versuchen, ihn mit verfänglichen Fragen zu Falle zu bringen, entfallen.

Damit wird zugestanden, daß diese Bemerkung eigentlich hinter die Sadduzäerperikope gehöre und nicht hinter die vom größten Gebot. Denn in dieser handelt es sich nicht um Gegner Jesu und um ihm gestellte Fallen, sondern um einen Mann, der ihm zustimmt mit vollem Lob, und dem Jesus so freundlich antwortet, daß er, anstatt abgeschreckt zu werden, sich vielmehr zu weiteren Fragen hätte veranlaßt sehen können. Ein unzureichender Notbehelf ist es, wenn man die Worte Mark. V. 34b: *καὶ οὐδεὶς οὐκέτι ἐτόλμα αὐτὸν ἐπερωτῆσαι*, vom Vorhergehenden loslöst und zum Folgenden zieht, das sich nicht als eine Lehrrede Jesu gebe, die von ihm angestellt sei, da sein Publikum mit Fragen aufgehört habe. Als Abschluß eines Abschnittes steht die fragliche Bemerkung nicht bloß Luk. 20, 40, sondern auch Matth. V. 46. Die hier sich zeigende

Verrückung des Wortes erklärt sich daraus, daß Matthäus versucht hat, dem aus seinem ursprünglichen Zusammenhange gerissenen Worte einen erträglicheren Platz zu geben.

Nach diesen Ausführungen bedarf die traditionelle Behauptung, Lukas habe die Perikope vom größten Gebote gestrichen, weil er sie schon 10, 25—28 gebracht hatte, keiner Widerlegung mehr. Davon abgesehen, daß noch nie nachgewiesen ist, Lukas habe eine Perikope der Grundschrift gestrichen, weil sie sich in seinen Einschaltungen aus anderen Quellen fand, und daß er überhaupt gegen Dubletten garnicht besonders empfindlich ist, muß vor allem beachtet werden, daß die Perikope Luk. 10, 25ff., von dem Wort über das höchste Gebot abgesehen, mit der geschichtlichen Situation der Markusperikope nichts zu tun hat. Der an Jesus herantretende νομικός wird nicht als Jesus freundlich gesinnt hingestellt, sondern als einer, der ihn versuchen wollte. Seine Frage geht nicht auf das höchste Gebot, sondern auf die Bedingung zur Erlangung des ewigen Lebens. Das Wort von der Gottes- und Nächstenliebe spricht nicht Jesus aus, sondern der Gesetzeslehrer, und das wird dann Anlaß zu der Frage, wer sein Nächster sei, die Jesus mit dem Gleichnis vom barmherzigen Samariter erwidert. Somit ist, von allem anderen schon Gesagten abgesehen, garnicht daran zu denken, daß Lukas die Perikope vom größten Gebote hinter der von der Sadduzäerfrage gestrichen habe. Vollends wird sich das bestätigen, wenn man ins Auge faßt, was aus den Worten von Davids Sohn und Herrn bei Markus-Matthäus dadurch geworden ist, daß sie von ihrem Zusammenhang mit der Sadduzäerfrage abgetrennt worden sind.

Bei beiden handelt es sich im Unterschied von Lukas um eine selbständige Perikope. Nach Mark. V. 35 ist es eine Lehrrede, die Jesus vor dem Volke hält, von dem es V. 37 in der die Szene abschließenden Bemerkung heißt, daß es Jesus gern zugehört habe. Bei Matthäus sind es wieder die Pharisäer (vgl. 21, 45; 22, 15. 34), denen Jesus seine Frage vorlegt, und von denen es zum Schluß V. 46 heißt, daß keiner von ihnen habe antworten können, und daß sie von jenem Tage an auch nicht gewagt hätten, ihn mehr zu fragen. Letzteres paßt natürlich auf die unmittelbar vorhergehende Perikope nicht, wo nicht die Pharisäer fragen, schaut vielmehr darüber hinweg auf V. 15f. und 34f.

Bei Markus lautet die Frage Jesu: *πῶς λέγουσιν οἱ γραμματεῖς, ὅτι ὁ Χριστὸς υἱὸς Δαυείδ ἐστιν.* Die Schriftgelehrten, deren einer die Frage nach dem größten Gebot getan hat (V. 28), lehren, daß der Christus Davids Sohn sei. Die Frage der Davidssohnschaft dient hier nicht dazu, einen anderen Streitfall zu beleuchten, sondern hat ihre Bedeutung für sich. Es scheint, als ob Jesus das Urteil der Schriftgelehrten für unzutreffend erklären wollte. Er stellt ihm das Zeugnis Davids gegenüber, das, als im heiligen Geiste abgegeben, in seiner Bedeutung besonders markiert wird. Nach ihm ist Christus Davids Herr; das kann er doch nicht sein, wenn er bloß sein Sohn ist. Über den Sinn dessen, was Jesus will, ist der Leser offenbar weniger klar als das Volk, das dieser Auseinandersetzung gern zuhörte. Umso unmißverständlicher ist die Ausführung des Matthäus. Hier lautet die Frage von der bei Markus und Lukas wesentlich verschieden: *τί ὑμῖν δοκεῖ περὶ τοῦ Χριστοῦ; τίνος υἱός ἐστιν;* Hier ist deutlich, was bei Markus schon wahrscheinlich war, daß es sich nicht um den Unterschied von Davids Sohn und Davids Herrn handelt, sondern um den von Davids Sohn und Gottes Sohn, und zwar letzteres nicht im messianischen Sinn, sondern im physischen. Das entspricht nicht bloß der Verwendung unserer Stelle im Barnabasbriefe 12, 10: *ἴδε πάλιν Ἰησοῦς, οὐχὶ υἱὸς ἀνθρώπου ἀλλὰ υἱὸς τοῦ θεοῦ, τύπῳ δὲ ἐν σαρκὶ φανερωθείς. ἐπεὶ οὖν μέλλουσιν λέγειν ὅτι Χριστὸς υἱὸς Δαυίδ ἐστιν, αὐτὸς προφητεύει ὁ Δαυίδ, φοβούμενος καὶ συνίων τὴν πλάνην τῶν ἁμαρτωλῶν· Εἶπεν κύριος τῷ κυρίῳ μου κτλ.*, sondern im Sinne von Markus-Matthäus, die gerade im Unterschied von der bei Lukas erhaltenen Grundschrift Jesu Gottessohnschaft in dieser Auffassung betonen; vgl. die Bemerkung zu Mark. 8, 29; Matth. 16, 16 verglichen mit Luk. 9, 20; zu Mark. 14, 64 und Matth. 26, 65f.; zu Mark. 15, 39; Matth. 27, 54 verglichen mit Lukas 23, 47.

Damit dürfte erwiesen sein, daß die synoptische Grundschrift in Luk. 20, 27—36; 39—44 erhalten ist, Markus-Matthäus aber Umarbeitungen zeigen, bei denen letzterer dem Original am fernsten steht.

Was die Zeit betrifft, in der diese Reden Jesu gehalten worden sind, so gilt von ihnen das gleiche, was über die Perikope von der

Steuerfrage berichtet worden ist: nicht ein Zug weist darauf hin, daß sie in der Spannung der letzten Tage vor Jesu Tode gehalten worden sind; von der eingeschalteten über das größte Gebot versteht sich das von selbst. Aber ebenso gewiß ist, daß die zu den priesterlichen Kreisen gehörigen Sadduzäer in diesen Tagen andere Gedanken hatten, als sich über ihre Theorie von der Auferstehung mit Jesus zu unterhalten.

§ 66. Die Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer und der Groschen der Witwe.

Luk. 20, 45—21, 4; Mark. 12, 38—44; Matth. 23, 1—39.

Die Worte gegen die Schriftgelehrten, denen sich bei Matthäus und den ihm parallelen Stücken aus Luk. 11 noch die Pharisäer hinzugesellen, werden bei Lukas eingeleitet durch: *ἀκούοντος δὲ παντὸς τοῦ λαοῦ εἶπεν τοῖς μαθηταῖς*. Da auch in Matth. 23, 1 die Jünger genannt sind, so kann ihr Fehlen in Mark. V. 38 nicht wohl der Grundschrift zugewiesen werden. Daß diese V. 43 auf einmal auftauchen, wo sie in der Lukasparallele nicht erwähnt werden, ist doch wohl ein Zeichen dafür, daß sie in Mark. V. 38 ausgefallen sind. Das dort auch fehlende Volk findet sich in V. 37b, der ebenso zum Folgenden wie zum Vorhergehenden gehört. Aus den wenigen Worten Mark. V. 38b—40; Luk. V. 45—47 hat Matthäus ähnlich wie bei der Aussendungsrede durch Material aus Luk. 11 und anderen Quellen eine große Rede zusammengebaut, deren Schluß den Ausfall des kleinen Berichts vom Groschen der Witwe bedingt hat. Hier bieten Markus und Lukas in wesentlicher Übereinstimmung die Grundschrift dar.

Auch in diesem Abschnitt ist kein Zeichen davon zu erkennen, daß die Worte unmittelbar vor Jesu Tode gesprochen sind, wenigstens nicht bei Markus und Lukas. Bei Matthäus dagegen schließt die Rede mit einem deutlichen Abschiedswort ab. Er hat offenbar die Empfindung gehabt, daß ein letztes polemisches Wort Jesu anders gestaltet gewesen sein müsse als die wenigen Sätze bei Markus-Lukas. Da dieses Schlußwort für die Beurteilung der folgenden Perikope, der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems,

von Wichtigkeit ist, so bedarf es, obwohl der Grundschrift nicht angehörig, einer genaueren Untersuchung[1].

Es beginnt mit der Aufforderung Jesu: *πληρώσατε τὸ μέτρον τῶν πατέρων ὑμῶν* (V. 32). Das Maß der Väter bezieht sich nach V. 35 auf die Ermordung der gerechten Leute; erfüllt wird es dadurch, daß die Juden fortfahren in solchem Morden. Dazu bietet sich ihnen Gelegenheit; denn Jesus verkündigt: *ἐγὼ ἀποστέλλω πρὸς ὑμᾶς προφήτας καὶ σοφοὺς καὶ γραμματεῖς· ἐξ αὐτῶν ἀποκτενεῖτε καὶ σταυρώσετε, καὶ ἐξ αὐτῶν μαστιγώσετε ἐν ταῖς συναγωγαῖς ὑμῶν καὶ διώξετε ἀπὸ πόλεως εἰς πόλιν.* Jesus weissagt hier also das Geschick seiner Sendboten genau wie in der großen Aussendungsrede Matth. 10, 16—23. Was die Juden an ihnen tun werden, das wird das Maß der Sünden Israels voll machen und das Gericht über das Volk heraufführen; vgl. 1. Thess. 2, 15f. Wenn es dann heißt V. 35: *ὅπως ἔλθῃ ἐφ' ὑμᾶς πᾶν αἷμα δίκαιον ἐκχυννόμενον ἐπὶ τῆς γῆς ἀπὸ τοῦ αἵματος Ἄβελ ἕως τοῦ αἵματος Ζαχαρίου υἱοῦ Βαραχίου, ὃν ἐφονεύσατε μεταξὺ τοῦ ναοῦ καὶ τοῦ θυσιαστηρίου*, so bezeichnet dieser Tod des Zacharias entweder einen jüngst stattgehabten Mord oder den Endpunkt der Morde, deren Summe das Maß der Sünden voll macht und das geweissagte Gericht über das jüdische Volk kommen läßt. Die erstgenannte Möglichkeit hat zu der Erklärung geführt, unter Zacharias sei der Vater des Täufers verstanden, von dessen Ermordung aber erst die spätere Legende im offenbaren Anschlusse an unsere Stelle erzählt; vgl. Protevangelium Jacobi c. 23. So bleibt die andere Möglichkeit, und es wäre hier an den Zacharias zu denken, der nach Josephus, Bell. Iud. IV, 5. 4, zwei Jahre vor der Zerstörung Jerusalems durch die Zeloten *ἐν μέσῳ τῷ ἱερῷ* gemordet wurde. Nach Josephus war er ein *υἱὸς Βάρεις*, bzw. *Βαρούχου* oder *Βαρισκαίου*. Die Vermutung, daß wohl *Βαριχαίου* zu lesen sei, ist sehr einleuchtend. Man opponiert dagegen: es handle sich bei Zacharias um den Sohn des Jojada, der nach 2. Chron. 24, 21 im Vorhof des Tempels gesteinigt wurde. Man nimmt also an der Gleichung Barachias = Jojada keinen Anstoß, ist aber gegen die Gleichung Barachias = Bariscaeus sehr empfindlich. Man gibt zu, daß die

[1] Vgl. meine Abhandlung, Die große eschatologische Rede Jesu: Theologische Studien und Kritiken 1909, S. 348—401.

Bezeichnung *υἱὸς Βαραχίου* ein Irrtum des Matthäus sei, weiß aber zu dessen Erklärung nichts anderes beizubringen, als daß Jes. 8, 2 und Zach. 1, 1. 7 zwei Zacharias genannt werden als *υἱοὶ Βαραχίου*, von denen aber ein Martyrium nicht bekannt ist. Daß das Hebräerevangelium Jojada als Vater des Zacharias nennt, ist spätere Korrektur nach 2. Chron. 24, 21. Vor allem aber bleibt bestehen, daß nach dem Zusammenhang des Matthäus der Zacharias nicht in so ferner Vergangenheit (Mitte des 9. Jahrhunderts v. Chr.) gesucht werden kann, sondern in die Nähe des angedrohten Gerichts gehört. Man sagt nun wohl, die Chronik als letztes Buch des Alten Testaments biete mit ihrer Schilderung von der Ermordung des Zacharias, des Sohnes Jojadas, das Ereignis, das der Ermordung Abels zu Anfang der Genesis entspreche. Aber die Juden haben später noch viele Propheten und Gerechte getötet, z. B. unter den Königen Manasse und Jojakim; vgl. 4. Reg. 21, 16; 24, 4. Immerhin ist ein solches vaticinium post eventum, das Namen, Vater und Todesstätte der über 30 Jahre später getöteten Personen nennt und von der stattgefundenen Ermordung im Aorist (*ἐφονεύσατε*) spricht, auffallend und bedarf einer Erklärung. Diese ergibt sich aus dem Vergleich mit der Parallele Luk. 11, 49—51.

Hier liegt die Sache wesentlich anders als bei Matthäus. Es fehlt die Aufforderung Jesu an die Juden, das Maß der Sünden ihrer mörderischen Väter voll zu machen durch weitere Morde an seinen Entsandten; der Verfasser begnügt sich mit der Bemerkung, daß durch das Bauen der Prophetendenkmäler die Juden der Gegenwart das Wohlgefallen an den Taten ihrer Väter bezeugen. Daran schließt sich nicht ein Wort Jesu über seine Boten und das ihnen bevorstehende Märtyrertum, das in dem Gericht über Israel seine Sühne finden wird, sondern der Hinweis auf ein ehedem von der göttlichen Weisheit gesprochenes Wort: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν*, dessen Inhalt für die Gegenwart bedeutsam ist und von Jesus auf diese ausdrücklich angewandt wird mit den Worten: *ναὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*. Woher das Zitat stammt, kann, da keine Schrift bekannt ist, in der es sich findet, nur durch den Wortlaut selbst bestimmt werden. Und dafür ist nun der Name Zacharias wieder bedeutungsvoll.

Es kann sich bei ihm in diesem Zusammenhange selbstverständlich nur um eine Persönlichkeit der Vergangenheit handeln. Welches diese sei, läßt sich nicht bezweifeln, Da Zacharias ohne die Näherbezeichnung *υἱὸς Βαραχίου* erscheint, das nur von D syrcur und cop aus der Matthäusparallele hinzugefügt worden ist, so hat es keine Schwierigkeit, an den Zacharias, Sohn des Jojada, 2. Chron. 24, 20—22, zu denken. Die Geschichtlichkeit dieser Person geht uns hier garnichts an. Gegen den Bezug auf die Geschichte in 2. Chron. 24 kann auch nicht geltend gemacht werden, daß dort V. 21 als Ort des Mordes genannt wird *αὐλὴ οἴκου κυρίου*, bei Lukas dagegen *μεταξὺ τοῦ θυσιαστηρίου καὶ τοῦ οἴκου.* Die letztere Angabe ist nur die speziellere, und nichts verbietet die Annahme, daß ebensie in der von Jesus benutzten Schrift gestanden habe. In der talmudischen Literatur wird die Frage, in welchem der Vorhöfe Zacharias getötet sei, zugunsten desjenigen der Priester entschieden, was also mit der Ortsangabe der Evangelien stimmen würde. Das Wort der göttlichen Weisheit muß gesprochen sein zu einer Zeit, wo auf die Ermordung des Zacharias, des Sohnes Jojadas, als die letzte große Freveltat an den Propheten Gottes in Israel zurückgewiesen werden konnte, also in der Zeit vor der babylonischen Gefangenschaft. Dazu stimmt der Eingang des Wortes: *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους.* Schon kurz vor dem Bericht von dem Morde des Zacharias heißt es 2. Chron. 24, 19: „Er sandte Propheten unter sie, um sie zu Jahwe zurückzubringen; diese beschworen sie, aber sie hörten nicht". (LXX *ἀπέστειλεν πρὸς αὐτοὺς προφήτας.*) Bemerkungen verwandter Art ziehen sich durch die folgenden Berichte (vgl. z. B. 25, 15f.; 28, 9; 29, 25), bis bei der Geschichte von Zedekia schließlich folgende zusammenfassende Bemerkung erscheint, 2. Chron. 36, 15f.: „Und Jahwe, der Gott ihrer Väter, sandte (*ἐξαπέστειλεν*) unermüdlich immer wieder an sie durch seine Boten; denn er hatte Mitleid mit seinem Volk und mit seinem Wohnsitz. Aber sie verhöhnten nur die Boten Gottes, verachteten seine Worte und trieben ihren Spott mit seinen Propheten, bis der Grimm Jahwes stieg, daß keine Heilung mehr möglich war". Es ist nicht zu verkennen, daß dieses Referat über Jahwes Sendungen und deren Erfolg in dem Wort der Weisheit Gottes: *ἀποστελῶ εἰς αὐτοὺς προφήτας καὶ ἀποστόλους καὶ ἐξ αὐτῶν ἀποκτενοῦσιν καὶ*

ἐκδιώξουσιν, in der Form der Absicht Gottes auftritt — bis auf die Doppelbezeichnung der Sendlinge als *προφῆται* und *ἀπόστολοι* = נְבִיאִים und מַלְאָכִים, LXX: *προφῆται* und *ἄγγελοι*[1]. Von hier aus gesehen liegt es auf der Hand, daß in der Schrift, aus der Jesus sein Zitat genommen hat, berichtet gewesen sein wird, wie Gott vor der babylonischen Gefangenschaft und nach dem Morde des Zacharias und Joas noch einen letzten Versuch zur Rettung des Volkes verkündet haben muß, freilich zugleich mit der Betonung von dessen Aussichtslosigkeit und der Ankündigung des unausweichlichen Gerichts, in dem Israel die ganze Blutschuld von Abel bis Zacharias bezahlen mußte. Vielleicht ist dieses Zitat entnommen dem 2. Chron. 24, 27 erwähnten Midrasch des Buches der Könige. Die Anwendung durch Jesus erklärt sich leicht durch die Gleichheit der Situation; auch er sieht ein Gericht über Israel heranziehen, durch welches das lebende Geschlecht die Sünden seiner Väter, die es im Grunde gutheißt, mit büßen muß. So begreift es sich, daß Jesus nach dem Zitat auf den Punkt den Finger legt, der für ihn von Bedeutung ist: *καὶ λέγω ὑμῖν, ἐκζητηθήσεται ἀπὸ τῆς γενεᾶς ταύτης*.

Durch die bisherigen Untersuchungen hat sich herausgestellt, daß in allen wesentlichen Zügen der Lukastext die ältere Form zeigt, aus der sich die des Matthäus leicht erklärt. Er hat, da es sich in den Worten Luk. 11, 49: *διὰ τοῦτο καὶ ἡ σοφία τοῦ θεοῦ εἶπεν*, um ein Zitat aus einer ihm offenbar unbekannten Schrift handelt, unter der Weisheit Gottes Jesus selbst verstanden; vgl. Matth. 11, 19. So fiel die Zitationsformel als überflüssig hin; das Futurum *ἀποστελῶ* wurde bei Jesus, der ja in der Gegenwart bereits seine Boten ausschickte, zum Präsens *ἀποστέλλω*, und im Gegensatz zu den gegnerischen Weisen und Schriftgelehrten betont er durch *ἐγώ*, daß diese Sendlinge von ihm ausgehen; als von ihm, der *σοφία τοῦ θεοῦ*, entsandt, werden sie als *σοφοί* charakterisiert und wie in Matth. 13, 52 als *γραμματεῖς* im besten Sinne des Wortes. Ihr Geschick wird im Unterschied von den Erlebnissen der alttestamentlichen Propheten mit Farben geschildert, die der ältesten christlichen Märtyrergeschichte entnommen sind. Und dem

[1]) Vgl. die Wiederkehr dieser Doppelbezeichnung (*προφῆται* und *ἀπεσταλμένοι*) in Luk. 13, 34; Matth. 23, 37.

entspricht es nur, wenn Matthäus, anstatt an den 700—800 Jahre v. Chr. ermordeten Zacharias, Sohn des Jojada, zu denken, hier den das Maß der Juden vollmachenden Mord im Jahre 68 n. Chr. bei dem Zacharias, Sohn des *Βαρισκαῖος* oder *Βαριχαῖος*, fand. Die zuvor hervorgehobenen Schwierigkeiten bei diesem vaticinium post eventum erledigen sich vollständig bei der Erkenntnis, daß der Text des Matthäus auf Grund desjenigen des Lukas entstanden ist.

Überaus wichtig ist nun aber, daß die Redaktion der Worte des Matthäus den Beweis liefert, daß sie in die Zeit nach 70 n. Chr. fällt. Denn von dem im Jahre 68 stattgehabten Morde des Zacharias konnte als von dem letzten Tropfen, der das Maß der Juden zum Überlaufen brachte, nur geredet werden, wenn das Gericht sich bereits vollzogen hatte. Für die Beurteilung der großen eschatologischen Rede ist das gewonnene Datum von besonderer Bedeutung. An die Gerichtsverkündigung über das gegenwärtige Geschlecht schließt sich als definitiver Abschluß der antipharisäischen Rede der Weheruf über Jerusalem, Matth. 23, 37—39, der ein Gegenstück hat in der großen lukanischen Einschaltung, Luk. 13, 34 f. Ohne weiteres wird feststehen, daß bei Matthäus die von Jesus kurz vor seinem Tode gesprochenen Worte: *ἀφίεται ὑμῖν ὁ οἶκος ὑμῶν ἔρημος. λέγω γὰρ ὑμῖν, οὐ μή με ἴδητε ἀπ' ἄρτι ἕως ἂν εἴπητε· εὐλογημένος ὁ ἐρχόμενος ἐν ὀνόματι κυρίου*, auf die Zerstörung Jerusalems und die Parusie Jesu beziehen. Bei Lukas, wo diese Worte garnicht in Jerusalem gesprochen sind, kann man nur an Jesu Kommen zum Osterfeste denken. Ursprünglich wird das Wort in oder bei Jerusalem gesprochen sein am Schluß eines der erfolglosen Versuche Jesu, Jerusalem zu gewinnen, und mit Hinweis auf sein Fernbleiben bis zum Osterfeste; vgl. Joh. 10, 40.

Matthäus bereitet also die eschatologische Rede vor durch zwei Worte Jesu, die sich auf das Zorngericht über Israel, die Zerstörung Jerusalems und die Wiederkehr des verworfenen Messias beziehen, und deren Fassung, im Unterschied von dem älteren Wortlaut in der großen Einschaltung bei Lukas, voraussetzt, daß der Evangelist nach dem Jahre 70 geschrieben hat. Fällt von hier aus ein ganz bestimmtes Licht auf die eschatologische Rede Matth. 24, so muß die Eigentümlichkeit derselben bei Markus

und Lukas ganz allein aus dem dort überlieferten Wortlaut verstanden werden.

§ 67. Der Anlaß der Rede von Jerusalems Zerstörung.

Luk. 21, 5—7; Mark. 13, 1—4; Matth. 24, 1—3.

Bei Lukas findet die Rede im Tempel statt, wo Jesus das Wort über das Scherflein der Witwe gesprochen hat. Bei den beiden ersten Evangelisten begibt sich Jesus aus dem Tempel hinaus, als er den Anlaß erhält, sich über das Ende des Tempels auszusprechen, und führt seine Belehrung später auf dem Ölberg weiter aus. Mit dieser Differenz hängen weitere zusammen. Nach Lukas sind es ganz allgemein Leute aus der Umgebung Jesu im Tempel, die ihn auf die Schönheit des Baues aufmerksam machen. Ihnen antwortet er mit dem Hinweis auf die Zerstörung des Heiligtums. Unmittelbar darauf fragen sie ihn: *διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;* und sofort gibt er Antwort. Die ganze Szene hat nicht das Geringste von Geheimnisvollem an sich. Anders bei den beiden Seitenreferenten. Mark. 13, 1 ist es *εἷς τῶν μαθητῶν αὐτοῦ*, der ihn auf die Gebäude des Tempels hinweist; dieser eine erhält kurzen Bescheid. Erst als Jesus dem Tempel gegenüber auf dem Ölberg sitzt, fragen ihn Petrus, Jakobus, Johannes und Andreas, also der engste Kreis der Apostel, *κατ' ἰδίαν* nach Zeit und Vorzeichen des verkündigten Ereignisses. Ebenso bei Matthäus; nur daß es nicht ein Jünger und dann die zwei Brüderpaare sind, die fragen, sondern ganz allgemein *οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ*. Mit der Verschiedenheit der Ortsbestimmung hängt endlich zusammen, daß bei Lukas auf die den Bau schmückenden Einzelheiten, die schönen Steine und Weihegeschenke, hingewiesen wird, bei Markus und Matthäus dagegen, dem Blick aus der Ferne entsprechend, nur auf die Baulichkeiten im Ganzen.

Der Eindruck von der Künstlichkeit der Situation bei Matthäus und Markus wird noch verstärkt durch das Fehlen irgendeines Motivs, weshalb Jesus zum Ölberg gegangen sei. S. 305 ist darauf hingewiesen worden, daß die auf dem Ölberg gehaltene kleine eschatologische Rede Luk. 19, 41—44, welche dort in den beiden ersten Synoptikern fortgefallen ist, vielleicht an unserer Stelle nachgewirkt hat,

sofern bei Markus-Matthäus die im Tempel gehaltene Rede auf den Ölberg verlegt ist.

Der Anlaß zur Rede Jesu war der Hinweis auf den Tempel, in allen drei Evangelien redet Jesus deshalb zunächst nur von der Zerstörung des Tempels; vgl. Matth. 24, 2; Mark. 13, 2; Luk. 21, 6. Die daraufhin an Jesus ergehende Anfrage betreffs der Zeit und der Vorzeichen hat eine bemerkenswert verschiedene Fassung in den drei Berichten:

Luk. V. 7:	Mark. V. 16:	Matth. V. 3:
διδάσκαλε, πότε οὖν ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα γίνεσθαι;	*εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται; καὶ τί τὸ σημεῖον ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα;*	*εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος;*

Die Differenz in der Anrede hängt mit der Verschiedenheit der Situation zusammen und will danach beurteilt werden. Daß bei Lukas es nicht Jesu Jünger sind, die ihn fragen, bedingt die Anrede *διδάσκαλε*; daß bei den beiden anderen das Gespräch nicht einfach weiter geht, sondern neu angehoben wird, bedingt die bei Lukas fehlende Bitte: *εἰπὸν* (*εἰπὲ*) *ἡμῖν*. Einen anderen Grund hat die Differenz im Schlußsatz. Lukas weist mit *ταῦτα* einfach zurück auf Jesu Wort von der Tempelzerstörung. Man muß also bei ihm eine Ausführung Jesu erwarten von Zeit und Vorzeichen des Gerichts über Jerusalem. Hierüber scheint Markus hinauszugehen, der neben *ταῦτα* noch ein *πάντα* hat, und an Stelle des farblosen *γίνεσθαι* das auf den Abschluß eines Zeitraums hinweisende *συντελεῖσθαι*. Wenn bei Markus die Frage über die Tempelzerstörung hinauszugreifen scheint, so ist bei Matthäus neben dem Hinweis auf sie etwas ganz Neues getreten, nämlich die Parusie Jesu und das Ende des gegenwärtigen Äons. Wir werden also hier eine eschatologische Rede in vollem Umfang zu erwarten haben und nicht bloß Mitteilungen, die mit der Tempelzerstörung im Zusammenhang stehen. Das entspricht ganz dem, was Matthäus dieser Rede hat vorausgehen lassen, wo beides nebeneinander steht, das Gericht über Jerusalem und die Wiederkunft des ehedem verachteten Messias. Wir haben also von vorn-

herein allen Grund, darauf zu achten, inwiefern die bereits hier hervortretenden charakteristischen Differenzen der Berichte in den drei Rezensionen der Rede sich wiederholen.

§ 68. Die Vorzeichen der Zerstörung.

Luk. 21, 8—19; Mark. 13, 5—13; Matth. 24, 4—14.

Der Differenz in der Situation der vorhergehenden Verse entspricht es, daß bei Lukas die Worte Jesu, der den Dialog einfach fortführt, kurz eingeleitet werden durch *ὁ δὲ εἶπεν*, während bei den beiden anderen die hier anhebende große Rede mit entsprechender Feierlichkeit eingeführt wird: bei Markus V. 5 durch *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἤρξατο λέγειν αὐτοῖς*, bei Matthäus V. 4 durch *καὶ ἀποκριθεὶς ὁ Ἰησοῦς εἶπεν αὐτοῖς*.

Zuerst warnt Jesus seine Zuhörer vor gewissen Leuten, die auf Grund seines Namens (*ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου*) auftreten. Das verführende Wort lautet in den drei Rezensionen merkwürdig verschieden:

Lukas:	Markus:	Matthäus:
ἐγώ εἰμι, καὶ ὁ καιρὸς ἤγγικεν	*ἐγώ εἰμι*	*ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός.*

Mark. 13, 6 antwortet nicht auf die Frage 13, 4, denn diese lautet bei Markus nicht: Wann wirst du erscheinen? Christliche Pseudopropheten hat es gegeben, christliche Pseudochristi aber schwerlich. „Sie kommen in meinem Namen“ (d. h. sie sind Christen), widerspricht dem, daß sie sagen, sie seien selber der Messias. Kann man aber *λέγοντες ὅτι ἐγώ εἰμι*, anders verstehen als: „Sie geben sich für mich aus?“ Diese Frage kann ich nur verneinen, und so wird wohl Matthäus mit seinem *ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός*, den richtigen Sinn von *ἐγώ εἰμι* getroffen haben. Bei Matthäus schließt sich dieser Gedanke ganz gut an das Vorhergehende an, wo die Jünger ja auch nach der Parusie Jesu gefragt haben. Das schwierige *ἐγώ εἰμι* findet sich auch bei Lukas, aber daneben noch das bei Markus wie bei Matthäus fehlende *ὁ καιρὸς ἤγγικεν*. Bleiben wir im Zusammenhange des Lukas, wo man Jesus nur nach Zeit und Vorzeichen der Zerstörung Jerusalems gefragt hat, so kann sich nur darauf *ὁ καιρὸς ἤγγικεν* beziehen. Das wird bestätigt

durch V. 20: ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἱερουσαλήμ, τότε γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Zu den allein in den Zusammenhang passenden Worten der Verführer: ὁ καιρὸς ἤγγικεν, paßt auch vorzüglich das ἐπὶ τῷ ὀνόματί μου, das hier keinen anderen Sinn hat als in 9, 49 und Mark. 9, 37. 39. Dann wird aber das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander so zu erklären sein, daß das Wort der Verführer: ὁ καιρὸς ἤγγικεν, den Text der synoptischen Grundschrift bietet; Markus hat, da er den Text nach Mark. 13, 21 f.; Matth. 24, 23 f. verstand, statt dessen ἐγώ εἰμι gesetzt, was Matthäus dann durch ἐγώ εἰμι ὁ Χριστός, verdeutlicht hat; der kanonische Lukas hat endlich der von ihm selbständig benutzten synoptischen Grundschrift noch das aus Markus stammende ἐγώ εἰμι hinzugefügt. Jesus beginnt also seine Auseinandersetzung damit, daß er auf die Frage nach dem πότε der Zerstörung des Tempels zunächst vor denen warnt, die mit Berufung auf Jesus und seine Gerichtsdrohungen das Gericht in nächste Nähe rücken.

Eine zweite Mahnung zur Nüchternheit bieten folgende charakteristisch verschieden überlieferten Worte:

Luk. V. 9:	Mark. V. 7:	Matth. V. 6:
ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε· δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος.	ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω τὸ τέλος.	μελλήσετε δὲ ἀκούειν πολέμους καὶ ἀκοὰς πολέμων· ὁρᾶτε, μὴ θροεῖσθε· δεῖ γὰρ γενέσθαι, ἀλλ' οὔπω ἐστὶν τὸ τέλος.

Den Grund zur Beunruhigung sehen die beiden ersten Evangelisten in Kriegen und Kriegsgerüchten, von denen die Jünger Jesu hören. Bei ἀκοαὶ πολέμων im Gegensatz zu πόλεμοι handelt es sich offenbar um Ereignisse in fernen Gegenden, wie deren Matth. V. 7 und Mark. V. 8 erwähnt werden, während die Kriege und Aufstände bei Lukas über die Grenzen von Palästina nicht hinausweisen; man erinnere sich an die Ereignisse zur Zeit Judas des Galiläers. Als Einleitung der Zerstörung Jerusalems sind wohl Aufruhre und Kriege in Palästina, nicht aber Ereignisse in fernen

landen zu verstehen. Lukas bemerkt, daß nicht sofort die Zerstörung stattfinden wird, sondern daß ihr, wie es ja auch tatsächlich der Fall war, Revolutionen und deren kriegerische Unterdrückungen vorausgehen werden. Nur von dem Ende der Zerstörung des Tempels sind bei ihm die Worte zu verstehen: *οὐκ εὐθέως τὸ τέλος*. Vgl. dazu 1. Thess. 2, 16: *ἔφθασεν δὲ ἐπ' αὐτοὺς ἡ ὀργὴ εἰς τέλος*. Bei Lukas steht *τὸ τέλος* nie im absoluten Sinne von *ἡ συντέλεια τοῦ αἰῶνος*, sondern immer in dem durch den jeweiligen Gedankenzusammenhang bestimmten; vgl. 1, 33; 18, 5; 21, 9; 22, 37. Somit ist es ein ziemlich grober Irrtum, wenn man behauptet, durch das *οὐκ εὐθέως* werde bei dem spät schreibenden Lukas die Parusie weiter hinausgerückt. Von der Parusie ist hier überhaupt nicht die Rede, und tatsächlich hat das *οὔπω* in der Matthäus- und Markusparallele im wesentlichen denselben Sinn wie das *οὐκ εὐθέως* bei Lukas.

Aber eine andere Frage ist es, ob *τὸ τέλος* bei Matthäus und Markus sich auch nur auf die Zerstörung Jerusalems oder auf das Ende dieses Äons bezieht. Bei Matthäus ist es unzweifelhaft, daß *τέλος* im absoluten Sinne gebraucht ist. Richtet sich doch bei ihm die Frage der Jünger schon auf seine Parusie und die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος* (V. 3), und in V. 13, 14 bezieht sich eben hierauf auch *τὸ τέλος*. Bei Markus wird es aber nicht anders stehen. Die Wendung in V. 3: *ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα*, lautet allerdings allgemeiner als die Parallele bei Matthäus; aber in V. 13 (*ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται*) deckt sich der Ausdruck genau mit dem des ersten Evangelisten. Vor allem aber bezeichnen Matth. V. 8 wie Mark. V. 9 jene Kriege und Kriegsgerüchte als *ἀρχὴ ὠδίνων*, als Beginn der Messiaswehen; dann ist *τὸ τέλος* deren Ende, das mit der Erscheinung des Messias eintritt. Bei Lukas fehlt diese Wendung, und man ist schnell mit dem Urteil bei der Hand, daß er sie ausgelassen habe, weil das Bild von den Messiaswehen seinen Lesern fremd gewesen sei. Aber ist das wahrscheinlich, da es doch selbst im 4. Evangelium angewandt wird (vgl. Joh. 16, 21 f.) und in sich keineswegs so dunkel ist, daß seine Anwendung den Lesern hätte unverständlich sein müssen? Daß es bei Lukas fehlt, hängt aufs engste mit den anderen Differenzen von Matthäus-

Markus zusammen. Er kann doch nicht wohl von den Messiaswehen reden, wenn er garnicht von dem, was der Parusie, sondern von dem, was der Zerstörung des Tempels vorausgeht, berichten will.

Der bisherige Eindruck des Gedankengangs bei Lukas wird nun durch V. 10 und 11 gestört. In wörtlicher Übereinstimmung mit Matthäus und Markus wird berichtet: *ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν*. Derartige Ereignisse, die sich nicht auf Israel, sondern auf die Völkerwelt beziehen, können nicht die Vorzeichen der Zerstörung des Tempels in Jerusalem sein. Ja, in den hierauf folgenden Worten tritt bei Lukas noch viel stärker als bei Matthäus-Markus hervor, daß es sich um Ereignisse handelt, welche die ganze Welt und nicht bloß Israel angehen. Man vergleiche:

Luk. V. 11	Mark. V. 8	Matth. V. 7
σεισμοί τε μεγάλοι καὶ κατὰ τόπους λιμοὶ καὶ λοιμοὶ ἔσονται, φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται.	*ἔσονται σεισμοὶ κατὰ τόπους, ἔσονται λιμοί.*	*καὶ ἔσονται λιμοὶ καὶ σεισμοὶ κατὰ τόπους.*

Ob hier Lukas „mit Aufwand eigener Phantasiemittel" (H. Holtzmann) gearbeitet habe, muß man nach Einsicht in die apokalyptische Literatur bezweifeln. Dagegen handelt es sich hier in der Tat um „kosmische Krisen". Aber wie kommt Lukas dazu, solche an dieser Stelle zu erwähnen? Die Frage erscheint umso berechtigter, als Lukas die Bemerkungen in V. 10 und 11, obwohl Jesus doch schon von V. 8 an geredet hat, von neuem als Jesu Rede einleitet mit der Bemerkung: *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς*. Das versteht sich, wie B. Weiß mit Recht betont hat, nur daraus, daß Lukas hier in einen fest vorliegenden Zusammenhang ein Stück aus einem anderen eingefügt hat. Dann kann ihm natürlich Markus nicht vorgelegen haben, wo wie bei Matthäus dieses fremde Stück, ohnedaß irgendeine Naht bemerkbar wird, an das Vorhergehende angeschlossen wird. Sollte man nun annehmen dürfen, Markus wäre von Lukas abhängig und hätte die unnötige

Zitationsformel in Luk. 21, 10 getilgt? Das würde allen Resultaten der bisherigen synoptischen Forschung widersprechen. Aber das wird bestehen bleiben, daß in der Lukas zugrunde liegenden Schrift V. 10 und 11 nicht gestanden haben, und daß er sie nicht aus Markus herübergenommen hat. Dagegen ist es möglich, daß Lukas, veranlaßt durch Markus, der an dieser Stelle von den kosmischen Unruhen berichtete, den Bericht darüber aus einer ihm bekannten Quelle und daher auch im einzelnen von Markus abweichend eingeführt hat.

Die zweite Hälfte des Abschnittes über die Vorzeichen zeigt zwischen Matthäus-Markus und Lukas tiefgehende Differenzen, während diejenigen zwischen den beiden ersten Synoptikern unwesentlich erscheinen, wenn man beachtet, daß Matthäus einen Teil des von Markus in diesem Zusammenhange Berichteten schon 10, 17—21 gebracht hat. Jene Differenzen zeigen sich schon in den Eingangsworten; Mark. 13, 9 beginnt mit dem Warnungsruf: *βλέπετε δὲ ὑμεῖς ἑαυτούς*, dem in dem unverkürzten Berichte Matth. 10, 17 die Wendung: *προσέχετε δὲ ἀπὸ τῶν ἀνθρώπων*, entspricht. Diese Warnung ist begreiflich angesichts dessen, was die Menschen an ihnen tun werden. Matth. 24, 9 faßt das zusammen in den Satz: *τότε παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς θλίψιν*; in ausführlicherer Darstellung berichten beide Evangelisten:

Mark. 13, 9	Matth. 10, 17
παραδώσουσιν ὑμᾶς εἰς συνέδρια καὶ εἰς συναγωγὰς δαρήσεσθε.	*παραδώσουσιν γὰρ ὑμᾶς εἰς συνέδρια, καὶ ἐν ταῖς συναγωγαῖς αὐτῶν μαστιγώσουσιν ὑμᾶς.*

Bei Lukas fehlt ebenso der Warnungsruf wie das Schlagen in den Synagogen. Sie werden von ihren Feinden ergriffen und verfolgt und Synagogen und Gewahrsamen übergeben. Aber wenn sie vor Könige und Herren gestellt werden, so dient das nur zu einem Zeugnis für sie; es wird ihnen von Jesus Rede, Fähigkeit und Weisheit gegeben werden, sodaß alle ihre Gegner nicht vermögen werden, ihnen zu widerstehen und zu widersprechen. Die Worte: *ἀποβήσεται ὑμῖν εἰς μαρτύριον*, können in diesem Zusammenhange nicht bedeuten: „Es wird darauf hinauskommen, daß ihr Zeugen werdet" (Wellhausen). Das ist der Sinn von Mark. 13, 9:

ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτυρίαν αὐτοῖς (Matth. 10, 18 fügt noch hinzu: καὶ τοῖς ἔθνεσιν), wie das durch den Fortgang der Rede, Mark. 13, 10, bestätigt wird: καὶ εἰς πάντα τὰ ἔθνη πρῶτον δεῖ κηρυχθῆναι τὸ εὐαγγέλιον. Bei Lukas dagegen handelt es sich um ein Zeugnis, das den Jüngern Jesu zuteil wird: Es wird das Gegenteil erreicht werden von dem, was die beabsichtigten, die sie verfolgten und gefangennahmen. Vor Gericht werden sie aus Jesu Eingebung so reden, daß die Ungerechtigkeit der gegen sie erhobenen Anklage zutage tritt. Dem entsprechen die Schlußworte des Abschnitts V. 18 und 19: καὶ θρὶξ ἐκ τῆς κεφαλῆς ὑμῶν οὐ μὴ ἀπόληται· ἐν τῇ ὑπομονῇ ὑμῶν κτήσασθε τὰς ψυχὰς ὑμῶν. Diese Worte sind so deutlich, daß es nur außerhalb der Sache gelegene Reflexionen sein können, die zu einem Mißverständnis geführt haben. So sagt Wellhausen: „In 21, 18 wird natürlich nicht gesagt, daß ihnen kein Haar gekrümmt werden soll, sondern nur, daß auch das geringste Leid ihnen nicht von ungefähr widerfährt, sondern von Gott berücksichtigt wird". Die Berufung auf Matth. 10, 28—30 ist ganz gut; dort steht das, was Wellhausen hier hinzufügt, und dem entspricht der ganze Zusammenhang, der hier ein völlig anderer ist. Noch schlimmer ist es, wenn man V. 18 und 19 nicht auf die irdischen Güter, sondern auf das ewige Heil bezieht und den Gedanken ausgesprochen findet, daß ihnen der hier in den Tod gegebene Leib in verklärter Weise bis auf das einzelne Haar wiederhergestellt werde. Die Worte in V. 18 und 19 sagen nichts anderes aus, als daß es den vor das Gericht Gebrachten nicht bloß gelingt, ihre volle Unschuld zu erweisen und alle ihre Gegner zum Schweigen zu bringen, sondern auch, daß ihnen nicht der geringste Schaden entstehen wird. Und wie schon in V. 14 die Hörer zu völliger Ruhe ermahnt worden sind, so heißt es zum Schluß: „In eurem geduldigen Ausharren erwerbet — oder: werdet ihr erwerben — eure Seele", d. i. euer Leben. Es will mir vorkommen, daß V. 18. 19, so gefaßt, sich in dem ganz gleichen Tenor wie V. 12—15 halten; daß aber V. 16 und 17 — παραδοθήσεσθε δὲ καὶ ὑπὸ γονέων καὶ ἀδελφῶν καὶ συγγενῶν καὶ φίλων καὶ θανατώσουσιν ἐξ ὑμῶν, καὶ ἔσεσθε μισούμενοι ὑπὸ πάντων διὰ τὸ ὄνομά μου — diesem Tone grell entgegenwirken. Wer von diesen Versen als

dem Kern unseres Abschnittes ausgeht, der handelt nur konsequent, wenn er V. 18 für unpassend erklärt und ihn streicht und sich dann den gefügigeren V. 19 nach Mark. 13, 13; Matth. 24, 13 zurechtlegt. Wer dem Lukastexte dagegen einmal die Ehre antut, ihn ohne beständige Seitenblicke auf Matthäus und Markus zu erklären, muß den Eindruck bekommen, daß V. 16 und 17 späterer Zusatz sind. Nach der Beschreibung von der Gerichtsverhandlung, die zu einem Zeugnis für die Christen ausschlägt, und in der diese durch ihr Wort alle ihre Widersacher zurückschlagen und zum Schweigen bringen werden, ist die Bemerkung, daß ihr Übergebenwerden ans Gericht für etliche bis zum Tode führen wird, gerade so unvorbereitet, wie die auf V. 16f. folgende Bemerkung, daß ihnen kein Haar gekrümmt werden wird.

Man muß sich nur einmal nach dieser Seite hin den Zusammenhang der Parallele des Markus vergegenwärtigen, um zu erkennen, daß die bei Lukas als fremdartiger Einschub wirkenden V. 16 und 17 dort in V. 12 und 13 ganz an ihrem Platze stehen. — Schon oben war darauf hingewiesen worden, daß Markus-Matthäus von Mißhandlungen in den Synagogen sprechen, von denen Lukas nichts weiß. Dann heißt es:

Mark. 13, 9	Matth. 10, 18
καὶ ἐπὶ ἡγεμόνων καὶ βασιλέων σταθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς.	*καὶ ἐπὶ ἡγεμόνας δὲ καὶ βασιλεῖς ἀχθήσεσθε ἕνεκεν ἐμοῦ, εἰς μαρτύριον αὐτοῖς καὶ τοῖς ἔθνεσιν.*

Also davon ist nicht die Rede, daß diese Gerichtsverhandlungen den Christen zum Guten ausschlagen werden, sondern nur, daß sie ihnen Gelegenheit geben werden, ihren Glauben an Jesus den Christ zu bezeugen. Und zwar wird nach Mark. V. 10 (vgl. Matth. 24, 14) dieses Zeugnis, die Predigt des Evangeliums, *εἰς πάντα τὰ ἔθνη* gebracht werden. Dementsprechend ist bei den *ἡγεμόνες* und *βασιλεῖς* an die römischen Verwaltungsbeamten und Herrscher zu denken, während bei Lukas die umgekehrte Reihenfolge *βασιλεῖς* und *ἡγεμόνες* in einem Zusammenhange, der über die Grenzen Palästinas nicht hinausweist, an die Herodäer und römischen Prokuratoren denken läßt. Im Anschluß an das Wort von der Verkündigung des Evangeliums unter allen Heiden

schließt sich in Mark. V. 11 folgender charakteristisch von der Lukasparallele verschiedener Satz an: *καὶ ὅταν ἄγωσιν ὑμᾶς παραδιδόντες, μὴ προμεριμνᾶτε τί λαλήσητε.* Das kann sich nach dem Zusammenhange nur beziehen auf das Zeugnis von Christus. Statt des auch Matth. 10, 19 stehenden *τί λαλήσητε* hat Luk. V. 14 *ἀπολογηθῆναι*, das auch Luk. 12, 11 seinen Platz hat: *μὴ μεριμνήσητε πῶς ἢ τί ἀπολογήσησθε ἢ τί εἴπητε.* Bei Markus und Matthäus fehlt also beide Male der Charakter der Verteidigungsrede; an der Stelle steht die positive Missionspredigt. Diesen Unterschied vertiefen noch die folgenden Worte:

Mark. V. 11 b	Luk. V. 15
ἀλλ' ὃ ἐὰν δοθῇ ὑμῖν ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ, τοῦτο λαλεῖτε· οὐ γάρ ἐστε ὑμεῖς οἱ λαλοῦντες, ἀλλὰ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον.	*ἐγὼ γὰρ δώσω ὑμῖν στόμα καὶ σοφίαν, ᾗ οὐ δυνήσονται ἀντιστῆναι ἢ ἀντειπεῖν ἅπαντες οἱ ἀντικείμενοι ὑμῖν.*

Bei Markus handelt es sich um den Stoff des Redens: was ihnen ins Herz gegeben wird, das sollen sie einfach aussprechen; bei Lukas um die Fähigkeit zu sprechen (*στόμα*) und um die Klugheit in der Formulierung ihrer Gedanken (*σοφία*): Jesus wird schon dafür sorgen, daß sie nicht, in Verwirrung gebracht durch das hohe Tribunal, auf den Mund gefallen sind oder Verworrenes reden, sondern so, daß alle ihre Widersacher auf den Mund geschlagen sind. Das ist offenbar auch der Sinn von Luk. 12, 12: *τὸ γὰρ ἅγιον πνεῦμα διδάξει ὑμᾶς ἐν αὐτῇ τῇ ὥρᾳ ἃ δεῖ εἰπεῖν.* Nicht der Geist selbst ists, der redet, wie es Mark. V. 11 in Übereinstimmung mit Matth. 10, 20 heißt, sondern der Geist belehrt sie über das, was sie sagen müssen, um ihre Verteidigung erfolgreich zu machen. Von dieser Wirkung findet sich nun bei Markus-Matthäus nichts, und so können sich die bei Lukas wie ein Einschub wirkenden Worte von den Verfolgungen bis zum Tode ohne Schwierigkeit anschließen, zumal da auch das bei Lukas stehende Wort vom Verschontbleiben bis aufs Haar fehlt. Statt des Gedankens Luk. V. 19 aber, daß sie durch ruhiges Ausharren ohne Schädigung am Leben durch diese Prüfungszeit hindurchkommen werden, bieten Markus und Matthäus dreimal den Gedanken, daß der, welcher durch Anfeindungen und Verführungen

unbeirrt bis zum Ende aushält, gerettet werden wird: ein Satz, der, selbstverständlich im Sinne von Apok. 2, 10 (*γίνου πιστὸς ἄχρι θανάτου, καὶ δώσω σοι τὸν στέφανον τῆς ζωῆς*) verstanden werden muß.

Dieser Eindruck wird durch den Text des Matthäus noch verstärkt. Die ganze Partie von den Gerichtsverhandlungen ist, da sie bereits 10, 17—20 gebracht war, fortgefallen, und so berichtet Matthäus im Anschluß an das Wort von der *ἀρχὴ ὠδίνων* V. 8 nur von der großen *θλίψις*, von den Martyrien, vom Haß der Heiden gegen die Christen, vom Renegatentum, von Verführung durch falsche Propheten, vom Rückgang des Gemeindelebens. Wer alledem gegenüber sich treu erweist, der wird des ewigen Heils teilhaftig werden. Die Fortlassung des Abschnitts über die Gerichtsverhandlungen hat es veranlaßt, daß das Wort von der Heidenmission, Mark. V. 10, wirkungsvoll gesteigert an den Schluß gestellt wird, V. 14: *καὶ κηρυχθήσεται τοῦτο τὸ εὐαγγέλιον τῆς βασιλείας ἐν ὅλῃ τῇ οἰκουμένῃ εἰς μαρτύριον πᾶσιν τοῖς ἔθνεσιν, καὶ τότε ἥξει τὸ τέλος.*

Fassen wir nun die einzelnen Resultate unserer Untersuchung zusammen, so erhalten wir folgende Differenzen zwischen Markus-Matthäus und Lukas: 1. Bei letzterem werden wir keinen Schritt über das jüdische Gebiet hinausgeführt in Konsequenz dessen, daß der Anlaß der Rede die Frage nach der Zerstörung des Tempels war, V. 7, und daß ebendarauf V. 8 und 9 abzielte, V. 10 und 11 aber ausdrücklich als aus einem anderen Zusammenhange stammend erkannt worden war. — Bei Markus-Matthäus werden wir dagegen auf das Gebiet der Völkerwelt geführt, ebenfalls in Konsequenz davon, daß der Anlaß der Rede über die Frage nach der Tempelzerstörung hinausgeht zu der über die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος*; daß das bei Lukas als nicht zum Originaltext gehörig bezeichnete Stück von den Ereignissen auf dem Welttheater fest in den Zusammenhang eingefügt worden ist; und daß endlich diese Ereignisse nicht sowohl die Vorboten der Tempelzerstörung, als vielmehr *ἀρχὴ ὠδίνων*, der Anfang der Messiaswehen genannt worden sind. 2. Bei Lukas handelt es sich um Belästigungen der Christen, die mit dem Fiasko ihrer jüdischen Gegner enden werden: man wird ihnen kein Haar krümmen können, da die Un-

gerechtigkeit der gegen sie erhobenen Anklagen offenbar gemacht werden wird. So gilt es, diesen Anfeindungen mit derselben Ruhe zu begegnen wie den Alarmsignalen, von denen in V. 8 und 9 berichtet ist. — Bei Markus-Matthäus handelt es sich um Verfolgungen, die zu Mißhandlung und Tod führen und in denen sich der Haß der Heidenschaft gegen die Christen äußert. Dem gegenüber gilt es, treu im Glauben zu sein, um, wenn es auch an das irdische Leben geht, des ewigen teilhaftig zu werden. 3. Lukas weiß nur von Verteidigung derer zu berichten, die man ohne Schuld verfolgt und vor Gericht gebracht hatte, Markus-Matthäus dagegen von der Verkündigung des Evangeliums in der ganzen Welt und unter allen Völkern. Ehe es dahin nicht gekommen, wird das Ende des gegenwärtigen Weltlaufes nicht eintreten.

§ 69. Die Zerstörung Jerusalems.

Luk. 21, 20—24; Mark. 13, 14—23; Matth. 24, 15—28.

Für die Beurteilung der eschatologischen Rede Jesu ist das richtige Verständnis des Abschnittes Matth. 24, 15—22; Mark. 13, 14—20; Luk. 21, 20—24 von größter Bedeutung. Es gilt deshalb, genau festzustellen, was man nach dem, was vorausgeht, von seinem Inhalt erwarten darf. Mark. 13, 13; Matth. 24, 13. 14 haben bis unmittelbar an *τὸ τέλος* geführt, was sich nicht auf das Ende des Tempels in Jerusalem, sondern auf die Parusie und die *συντέλεια τοῦ αἰῶνος τούτου* beziehen muß. Lukas dagegen hält sich genau auf der Spur, die dadurch gegeben ist, daß die Rede veranlaßt worden ist durch die Frage nach der Zerstörung des Tempels. Wenn man von „Christianisieren" der Reden Jesu spricht, so ist es selbstverständlich, daß davon hier bei Lukas nichts zu spüren ist, während es bei Markus-Matthäus auf der Hand liegt.

In dieser Eigentümlichkeit bleiben sich die Evangelien bei dem neuen Abschnitte gleich. Das liegt bei Lukas so deutlich vor, daß es garnicht übersehen werden kann. Nachdem in V. 9 gesagt worden war: *ὅταν δὲ ἀκούσητε πολέμους καὶ ἀκαταστασίας, μὴ πτοηθῆτε· δεῖ γὰρ ταῦτα γενέσθαι πρῶτον, ἀλλ' οὐκ εὐθέως τὸ τέλος*, so heißt es mit offenbarem Rückblick darauf in V. 20: *ὅταν δὲ ἴδητε κυκλουμένην ὑπὸ στρατοπέδων Ἰερουσαλήμ, τότε*

γνῶτε ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς. Hier ist also ausdrücklich jene Zerstörung genannt, von der Jesus bereits V. 6 geredet hatte; nur daß die Zerstörung nicht auf den Tempel eingeschränkt bleibt, sondern Jerusalem überhaupt gilt. Wenn dieses von feindlichen Heeren umzingelt ist, dann, und nicht schon, wie es voreilige Leute lange vorher ankündigen (vgl. V. 8), heißt es: *ὁ καιρὸς ἤγγικεν*, und dann gilt es, danach seine Einrichtungen zu treffen, V. 21: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὸ ὄρη, καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν, καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν.*

Diese Worte sind in mehr als einer Beziehung merkwürdig. Schon in rein formaler Hinsicht ist das Wiederkehren des in V. 20 angewandten *τότε* auffallend. Noch mehr aber, daß von einer Flucht aus Judäa die Rede ist, obwohl doch in V. 20 nur von der Umzingelung Jerusalems die Rede war. Das Bedenken wächst mit den folgenden Sätzen. In *καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν* könnte *ἐν μέσῃ αὐτῆς* an sich wohl auf Judäa bezogen werden; aber der nächste Satz: *καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερχέσθωσαν εἰς αὐτήν*, stellt Stadt und Land, nicht aber Judäa und die anderen Gebiete einander gegenüber; *εἰς αὐτήν* muß sich also auf Jerusalem beziehen. Damit ist aber gegeben, daß die beiden einander parallelen Sätze:

καὶ οἱ ἐν μέσῳ αὐτῆς ἐκχωρείτωσαν,
καὶ οἱ ἐν ταῖς χώραις μὴ εἰσερεχέσθωσαν εἰς αὐτήν,

nur auf Jerusalem gehen können. Daraus folgt dann, daß der den Rhythmus der Rede störende Satz: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*, erst später durch den Verfasser des Evangeliums aus den Parallelberichten Matth. 24, 16; Mark. 13, 14 herübergenommen sein muß. Jesus macht also bemerklich, daß, wenn es erst einmal zu einer Umzingelung der Stadt kommt, nicht an eine wunderbare Errettung, wie etwa im Falle Sanherib, gedacht werden kann. Da gibt es nur den einen Rat, die Stadt fliehend zu verlassen bzw. nicht mehr zu betreten. Jetzt kommen die *ἡμέραι ἐκδικήσεως*; es ist die Zeit, in der Gott Rache nimmt an Israel für dessen Sünde und seinen Zorn über Land und Volk ergehen läßt (vgl. V. 23 b). Was dann Israel widerfährt, ist bereits in der Schrift

zuvor aufgezeichnet gewesen. Dabei ist vielleicht an die im Danielbuche für die letzte Zeit in Aussicht gestellten Trübsale zu denken; in Matth. 24, 21; Mark. 13, 19 ist wenigstens auf Dan. 12, 1 angespielt. Weshalb für diese Zeit gerade den schwangeren und säugenden Frauen eine Wehe zugerufen wird, erklärt Luk. 23, 29 in Verbindung mit Apok. Bar. 10, 13—16: „Ihr Frauen, betet nicht, daß ihr gebärt; denn fröhlich sein müssen vielmehr die Unfruchtbaren, und freuen sollen sich die, die keine Kinder haben, und die, die Kinder haben, müssen betrübt sein. Denn wozu sollen sie mit Schmerzen gebären, nur um mit Seufzern zu begraben? Oder wozu sollen die Menschen noch Kinder haben, oder warum soll vom Geschlechte der Menschennatur noch länger die Rede sein, wo diese Mutter (Jerusalem) verwüstet ist und ihre Kinder gefangen fortgeführt sind?" Als drei Züge dieser Zeit der großen Not und des Zornes Gottes über das Volk (vgl. 4. Reg. 24, 20; 2. Chron. 36, 16; Dan. 9, 16; 11, 36; 1. Makk. 1, 64) werden erwähnt das Fallen der Menschen durch das Schwert, die Deportation der Übriggebliebenen und das Zertretenwerden Jerusalems von den Heiden — lauter Züge, die aus der Geschichte der Zerstörung Jerusalems durch die Babylonier bekannt sind (vgl. z. B. 2. Chron. 36, 17. 19. 20; Dan. 9, 7). Dahin gehört auch die Bemerkung über das Ende der Verwüstung: ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν; vgl. 2. Chron. 36, 20f.; Tob. 14, 6f. Selbstverständlich sind die Zeiten der Heiden in diesem Zusammenhange nichts anderes als die Zeiten der Verwüstung Jerusalems und der Unterdrückung des Volkes Israel durch die Heiden.

Diese Analyse des Berichtes Luk. 21, 20—24 wird erwiesen haben, daß hier nicht die leiseste Spur einer „Christianisierung" vorliegt, ebensowenig wie bei den vorangegangenen Abschnitten. Umso verwunderlicher ist es, daß das Urteil der Kritik durchweg umgekehrt lautet. „Von dem mysteriösen danielischen Greuel der Verwüstung (vgl. Mark. 13, 14ff.) als Beginn der Peripetie, in Verbindung mit dem Menschensohn als ihrem Schluß, ist bei Lukas keine Rede. Er macht daraus klipp und klar die Verwüstung Jerusalems. Die Drangsal der Juden endet nicht mit ihrer Rettung durch den Menschensohn, sondern mit ihrer Vernichtung. Der Menschensohn schreitet erst nach ihrer Vernichtung gegen die Heiden ein,

nachdem auch deren Zeit erfüllt ist. Die Parusie fällt also nicht zusammen mit der Katastrophe Jerusalems; diese ist nicht das Ende und kann es nicht mehr sein, weil sie bereits der Vergangenheit angehört. Daher wird sie auch von Lukas mit eigentlicheren Zügen beschrieben als von Markus und Matthäus. Er hat die Weissagung up to date gebracht, nachdem der ursprüngliche Termin ihrer Erfüllung verstrichen war und es sich herausgestellt hatte, daß mit der Zerstörung der heiligen Stadt das Ende und der Messias doch nicht gekommen waren. Eine solche Prolongierung des Wechsels ist für die Apokalyptik überhaupt bezeichnend" (Wellhausen).

Von den hier gegen Lukas vorgebrachten Bedenken ist zunächst das ins Auge zu fassen, daß die Zerstörung für den Verfasser bereits der Vergangenheit angehöre, hier also ein vaticinium post eventum vorliege. Wellhausen selbst hat zu Jesu Wort Mark. 13, 2 bemerkt: „Er muß in scharfer Form insbesondere die Zerstörung des Tempels geweissagt und damit gefährlichen Anstoß erregt haben... Jesus hat mit seiner Weissagung Recht behalten". Liegt die Sache so, dann kann man den Abschnitt Luk. 21, 20—24 nur dann als vaticinium post eventum beurteilen, wenn hier derartige Einzelheiten über die Zerstörung Jerusalems vorliegen, die sich nicht verstehen aus der prophetischen Erkenntnis, daß über Israel ein seine Existenz für eine Zeit nahezu vernichtendes Strafgericht ergehen werde. Derartiges würde man natürlich in einer Beschreibung des Verlaufs der Zerstörung des Tempels und Jerusalems erwarten. Aber davon bringt die Weissagung nichts; keine Andeutung, die über das von Wellhausen als geschichtlich beurteilte Wort Mark. 13, 2: *οὐ μὴ ἀφεθῇ λίθος ἐπὶ λίθον, ὃς οὐ μὴ καταλυθῇ*, hinausginge. Ja, wenn jenes Weissagungswort nicht auch Luk. 21, 6 stände, so könnte man zweifeln, ob nach Luk. 21, 20 überhaupt Stadt und Tempel dem Boden gleich gemacht werden sollten. Denn der Ausdruck *ἡ ἐρήμωσις* V. 20 und die Wendung *Ἱερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν* V. 24 sind viel zu allgemein dafür, wie sich daraus ergibt, daß sie auch von den Ereignissen unter Antiochus Epiphanes und Pompejus gebraucht werden; vgl. 1. Makk. 1, 39: *τὸ ἁγίασμα αὐτῆς ἠρημώθη ὡς ἔρημος*; 2, 12: *καὶ ἰδοὺ τὰ ἅγια ἡμῶν καὶ ἡ καλλονὴ ἡμῶν καὶ ἡ δόξα ἡμῶν ἠρημώθη*; 4, 38; 3, 45: *καὶ Ἱερουσαλὴμ*

ἦν ἀοίκητος ὡς ἔρημος... καὶ τὸ ἁγίασμα καταπατούμενον; 1, 54; 4, 60: καὶ ᾠκοδόμησαν ἐν τῷ καιρῷ ἐκείνῳ τὸ ὄρος Σιών,... μή ποτε παραγενηθέντα τὰ ἔθνη καταπατήσωσιν αὐτά. Ferner Ps. Sal. 17, 13: ἠρήμωσεν ὁ ἄνομος ἐπὶ τὴν γῆν ἡμῶν ἀπὸ ἐνοικούντων αὐτήν; 2, 20: ὠνείδισαν γὰρ ἔθνη Ἰερουσαλὴμ ἐν καταπατήσει; 7, 2; 17, 25: καθάρισον Ἰερουσαλὴμ ἀπὸ ἐθνῶν καταπατούντων ἐν ἀπωλείᾳ. Nicht anders steht es mit den weiteren Bemerkungen über die Folgen der Zerstörung V. 24: καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, von denen oben schon bemerkt ist, daß sie den Zügen aus der Geschichte der Zerstörung Jerusalems durch Nebukadnezar entsprechen. Man behauptet statt dessen, Lukas schildere die Geschicke des besiegten Volkes nach Josephus, Bell. Iud. VI, 9, 3, wo 1 100 000 getötet und 97 000 gefangen wurden. Aber was hat denn unsere Stelle mit jenem Berichte des Josephus gemein, das er nicht auch mit dem des Josephus und der salomonischen Psalmen von der Eroberung Jerusalems durch Pompejus gemein hat? Vgl. Josephus, Ant. XIV, 4, 2sqq.; Bell. Iud. I, 7, 2; Ps. Sal. 2, 6; 8, 20f.; 17, 11f. Der eigentümliche Ausdruck ἐν στόματι μαχαίρης findet sich zudem in der Geschichte der makkabäischen Kämpfe; vgl. 1. Makk. 5, 28. 51. Die empfohlene Flucht ins Gebirge, bzw. ins Ausland, hat ebenfalls dort ihre Parallele (1. Makk. 2, 28f.), liegt aber so in der Natur der Sache, daß man weder dort, noch bei den Ereignissen um 70 n. Chr. nach Parallelen zu suchen braucht. J. Weiß macht mit Recht darauf aufmerksam, daß V. 21 nach der Zerstörung Jerusalems für die Christenheit keinen Zweck gehabt habe, sodaß es unbegreiflich sei, wie ein damals lebender Schriftsteller dazu gekommen sein sollte, die Äußerung Mark. 13, 14: οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη, so weiter auszugestalten. Aber ebensowenig Grund scheint mir gegeben, hier eine in der Zeit kurz vor der Katastrophe Jerusalems verfaßte Partie zu sehen, die vielleicht identisch sei mit dem bei Eusebius, Hist. eccl. III, 5, 3 erwähnten Orakelspruch, daß die Christen Jerusalem verlassen und nach Pella übersiedeln sollten.

Aus Luk. 21, 20—24 für sich ist der Eindruck nicht zu gewinnen, daß es sich um ein vaticinium post eventum handle. Aber der Abschnitt scheint in eine ganz andere Beleuchtung zu treten bei

Vergleich mit der Parallele Mark. 13, 14—20. Wellhausen betont mit vollem Recht, daß Lukas die Katastrophe Jerusalems mit viel konkreteren Zügen schildere als Markus-Matthäus, und schließt daraus, daß er an Stelle der mysteriösen Ausdrücke der Prophetie klipp und klar den Bericht von den Tatsachen gesetzt habe, in denen er die Weissagung erfüllt glaubte. Aber ist dieses die einzige Möglichkeit? Ist nicht in der Geschichte der Apokalyptik die umgekehrte Entwickelung mindestens ebensooft zu beobachten: daß nämlich die konkreten Züge, aus ihrem ursprünglichen geschichtlichen Zusammenhange gelöst, immer tiefer in das Halbdunkel der apokalyptischen Vorstellungen eingetaucht worden sind?

Aus dem „mysteriösen danielischen Greuel der Verwüstung" (Mark. 13, 14: τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως) soll die nüchterne Vorstellung von der ἐρήμωσις Jerusalems geworden sein. Aber ursprünglich war das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως gar kein geheimnisvolles Ding, sondern ein kleiner heidnischer Altar, den Antiochus Epiphanes auf dem Brandopferaltar im Tempel zu Jerusalem errichten ließ (vgl. 1. Makk. 1, 54. 59; 6, 7), und für die ersten Leser des Buches Daniel war es auch ganz klar, daß mit jenem Ausdrucke gar nichts Mysteriöses, sondern etwas ganz Konkretes und allgemein Bekanntes gemeint sei; vgl. Dan. 9, 27; 11, 31; 12, 11. Aber als das Danielbuch zu einer Apokalypse für nochnicht eingetretene Ereignisse fernerer Zukunft wurde, da bekam das βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως zusamt den anderen Zügen aus der Zeit der makkabäischen Erhebung etwas Geheimnisvolles, das erst bei der endlichen Erfüllung dieser Weissagung enträtselt werden könne.

Welche von diesen beiden Möglichkeiten der Weiterbildung apokalyptischer Daten hier vorliege, ob von Jesus die mysteriösen Bilder der Apokalyptik oder die konkreten Züge einer auf ganz bestimmte Verhältnisse abzielenden prophetischen Rede gegeben sind, kann sich nur aus der Untersuchung der in Frage kommenden Texte ergeben.

Bei Lukas habe ich nachgewiesen, daß 21, 20—24 die deutliche Fortführung des durch Jesus ausgesprochenen Gedankens von der Zerstörung des Tempels in Jerusalem zu erkennen ist. Bei den beiden anderen Synoptikern ist gezeigt worden, daß sich der Gedanke von der Tempelzerstörung schon Mark. 13, 4; Matth. 24, 3

in den von der Parusie und dem Ende der Welt umzusetzen beginnt. Und so steht unmittelbar vor dem Abschnitt Mark. 13, 14—20 und Matth. 24, 15—22 der Hinweis auf das letzte Ende: *ὁ δὲ ὑπομείνας εἰς τέλος, οὗτος σωθήσεται.* Schon hier tritt deutlich eine Berührung mit dem Danielbuche hervor; vgl. 12, 11—13: *ἀφ' οὗ ἂν ἀποσταθῇ ἡ θυσία διὰ παντὸς καὶ ἑτοιμασθῇ δοθῆναι τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως, ἡμέρας χιλίας διακοσίας ἐνενήκοντα. μακάριος ὁ ἐμμένων* (Theodot.: *ὑπομένων*), *καὶ συνάξει εἰς ἡμέρας χιλίας τριακοσίας τριάκοντα πέντε. καὶ σὺ βάδισον, ἀναπαύου· ἔτι γάρ εἰσιν ἡμέραι καὶ ὧραι εἰς ἀναπλήρωσιν συντελείας, καὶ ἀναπαύσῃ καὶ ἀναστήσῃ ἐπὶ τὴν δόξαν σου εἰς συντέλειαν ἡμερῶν.* Somit kann es keinem Zweifel unterliegen, daß die Worte Mark. 13, 14: *ὅταν δὲ ἴδητε τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως,* ebenfalls auf die Ausführungen Daniels zurückgehen, sodaß Matth. 24, 15 mit dem Zusatz: *τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου,* ein ganz richtiges Verständnis zeigt.

Damit ist zunächst gegeben, daß die Deutung von *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* auf das zur Zerstörung Jerusalems herangezogene Römerheer unmöglich ist. Daß man Mark. 13, 14 so gedeutet hat, kann allerdings nicht wundernehmen, da die Parallele Luk. 21, 20 davon redet, und da man nach dem Anlaß der Rede Mark. 13, 2—4 irgendwo etwas über die Zerstörung des Tempels zu lesen erwarten muß. Aber nicht bloß verbietet die Anknüpfung an Daniel, in Mark. 13, 14 etwas vom Stehen des römischen Heeres in Jerusalem zu lesen, sondern auch der Fortgang der Erzählung, der so wenig von einer Zerstörung der Stadt und des Tempels zu berichten weiß, daß Wellhausen der Meinung ist, die Katastrophe Jerusalems endige bei Markus nicht mit der Vernichtung: nach der schwersten Drangsal und Entweihung werde Jerusalem und der Tempel schließlich gerettet und die Diaspora dorthin übergeführt werden in das Reich des Messias. Damit ist nun ja allerdings der Zusammenhang zwischen Jesu Wort von der Tempelzerstörung, Mark. 13, 2, und der großen eschatologischen Rede gelöst, und das ist ja auch Wellhausens Meinung; nach ihm widersprechen sich beide Stücke direkt, sofern in Mark. 13, 2 der Tempel zerstört werde, in 13, 14ff. erhalten bleibe. Von einer Erhaltung des Tempels ist zwar im Zusammenhange des Markus sowenig die Rede wie in

dem des Matthäus. Aber richtig ist, daß in der Zeit der Verfolgungen des Antiochus die Aufstellung des Zeusaltares in dem, allerdings beraubten und geschändeten, Tempel stattfand. Von hier aus gesehen, wäre es ja nicht unmöglich anzunehmen, daß der Verfasser dieser Apokalypse der Ansicht gewesen sei, der Tempel werde erhalten bleiben. Damit hätte er aber keineswegs die allgemein jüdisch-apokalyptische Ansicht ausgesprochen, die vielmehr den nachexilischen Tempel scharf von dem messianischen unterscheidet[1]. Neben jener Auffassung Wellhausens hat nun aber auch die andere Platz, daß die Aufstellung des βδέλυγμα die Zerstörung des Tempels zur Voraussetzung hat. In der makkabäischen Zeit ging der Aufstellung jene partielle Zerstörung und Verödung voraus, von der 1. Makk. 1, 21—23 berichtet. Von den Ereignissen, die nach Mark. 13, 14 berichtet werden, ist keines geeignet, eine Zerstörung des Tempels zu erklären, wohl aber würde sich das aus dem ergeben, was Mark. 13, 8 als die ἀρχὴ ὠδίνων bezeichnet, die Kriege und Erdbeben. Für die Auffassung des Markus ist es wichtig, daß vom βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως ausgesagt wird, es stehe: ὅπου οὐ δεῖ. Der Ausdruck ist merkwürdig allgemein; Matth. 24, 15 hat statt dessen ἐν τόπῳ ἁγίῳ. Im Neuen Testament ist τόπος ἅγιος Bezeichnung des Tempels; Act. 6, 13; 21, 28. An etwas Ähnliches hat doch wohl auch Markus gedacht. Denn wenn irgendein Platz für die Aufstellung eines βδέλυγμα in besonderer Weise ausgeschlossen ist, so ist es doch wohl ein geweihter. Als Hadrian vor dem Aufstand des Bar-Kocheba an der Stelle des Tempels einen solchen für Zeus errichten ließ, wurde das von den Juden ebenso als Greuel empfunden, wie die Aufrichtung des Zeusaltars unter Antiochus Epiphanes. Daß nun Markus sich so unbestimmt ausgedrückt hat: ὅπου οὐ δεῖ, würde sich am besten erklären, wenn sein Ausdruck aus einer Zeit stammte, wo der Tempel selbst nicht mehr stand, wo aber die Möglichkeit vorhanden war, daß auf der auch nach der Zerstörung noch geweihten Stätte etwas aufgestellt wurde, das von den Juden als Greuel empfunden wurde. Das mit dem neutralen βδέλυγμα verbundene maskulinische ἑστηκότα läßt vermuten, daß dabei nicht an ein θυσιαστήριον zu denken ist,

[1]) Vgl. meine Schrift: Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums III, 2, S. 101 f.

sondern an ein Kaiserbild. Das Vornehmen des Caligula, im Tempel zu Jerusalem seine Statue aufstellen zu lassen, hat in der apokalyptischen Literatur, mit der Vorstellung vom *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* des Antiochus verbunden, seine Spuren zurückgelassen[1]. So würde es sich leicht begreifen, daß nach der Zerstörung Jerusalems der Gedanke einer Wiederholung des Frevels des Caligula als Signal zu einer Verfolgung aller, die der Kaiserstatue nicht Devotion erweisen wollten, Platz griff.

Die Darstellung des Matthäus unterscheidet sich von der des Markus dadurch, daß der Ausdruck: *τὸ βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* durch Hinweis auf Daniel (*τὸ ῥηθὲν διὰ Δανιὴλ τοῦ προφήτου*) dem Leser erläutert wird. Es liegt kein Grund vor, weshalb Markus diese Erläuterung eines dunklen Ausdrucks gestrichen haben sollte, wenn er ihn vorfand. Aus demselben Bedürfnisse, zu verdeutlichen, wird es sich erklären, wenn Matthäus statt des *ὅπου οὐ δεῖ* des Markus *ἐν τόπῳ ἁγίῳ* geschrieben hat, wobei ebenso leicht an die Stätte des Tempels als an diesen selbst gedacht werden kann.

Daß man es hier nicht mit einer Rede Jesu zu tun hat, sondern mit einer schriftlich fixierten Äußerung, ergibt sich aus der bei Markus wie Matthäus stehenden Zwischenbemerkung: *ὁ ἀναγινώσκων νοείτω*. Wellhausen meint zwar: „Der Leser achte darauf paßt nur in Matthäus, wo der Greuel des Entsetzens an heiliger Stätte ausdrücklich als Danielzitat bezeichnet wird, auf das man beim Lesen des Daniel achten soll, ist also in Markus aus Matthäus eingetragen". Aber viel näher als die Anweisung, beim Lesen des Daniel auf eine Stelle zu achten, die durch Zitat bereits hervorgehoben worden ist, liegt doch die Unterstreichung eines wichtigen Punktes der Apokalypse selbst: bei den Worten vom Greuel der Verwüstung, der steht, wo er nicht darf, soll der Leser nicht flüchtig weiterlesen, sondern aufachten; denn dieses ist der Zeitpunkt, wo das ruhige Abwarten ein Ende hat und es zu handeln gilt: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη*. Somit ist die Wendung ebensowohl bei Markus wie bei Matthäus am Platze. Jedenfalls aber ist klar, daß die Darstellung in der

[1]) Vgl. meine Schriften: Die Offenbarung des Johannes, S. 367ff., Zur Geschichte und Literatur des Urchristentums I, 136ff.

jetzt vorliegenden Gestalt nichtmehr die Vorstellung festhält, daß es sich hier um ein gesprochenes Wort Jesu handelt, sondern um eine schriftlich fixierte Weissagung. Die Parallele Luk. 21, 20 hat statt dieses Zuges: *τότε γνῶτε, ὅτι ἤγγικεν ἡ ἐρήμωσις αὐτῆς.* Hier ist also kein fremder Zug in den Bericht von der Rede Jesu eingemischt worden.

Daß bei dem *βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως* nicht an die Belagerung Jerusalems zu denken ist, ergibt sich nun auch aus den den Gläubigen erteilten Ratschlägen. Zunächst: *τότε οἱ ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ φευγέτωσαν εἰς τὰ ὄρη.* Diese Worte, von denen S. 348 nachgewiesen ist, daß sie in dem lukanischen Zusammenhange ursprünglich nicht gestanden haben, setzen voraus, daß über ganz Judäa, nicht bloß über Jerusalem, eine Trübsalszeit hereinbrechen wird, der man sich durch Flucht in die Schluchten und Höhlen des Gebirges entziehen soll. Die Parallele dazu findet sich 1. Makk. 2, 28, wo es von Mattathias und den Seinen, die den Drangsalierungen des Antiochus nicht nachgeben wollten, heißt: *καὶ ἔφυγον αὐτὸς καὶ οἱ υἱοὶ αὐτοῦ εἰς τὰ ὄρη, καὶ ἐνκατέλιπον ὅσα εἶχον ἐν τῇ πόλει.* Danach beurteilt, muß es sich bei Markus und Matthäus um eine das ganze Volk betreffende Verfolgung handeln. Dem entspricht nun auch der folgende Satz: *ὁ δὲ ἐπὶ τοῦ δώματος μὴ καταβάτω μηδὲ εἰσελθάτω ἆραί τι ἐκ τῆς οἰκίας αὐτοῦ.* Es ist gefahrvoll, den abgelegenen Platz zu verlassen und in das Haus einzutreten, wo man von den Verfolgern am leichtesten gefaßt werden kann. Auch dieser Zug wird durch die Geschichte der Drangsale der Makkabäerzeit illustriert; vgl. 2. Makk. 5, 12: *καὶ ἐκέλευσεν τοῖς στρατιώταις κόπτειν ἀφειδῶς τοὺς ἐνπίπτοντας, καὶ τοὺς ἐν ταῖς οἰκίαις ἀναβαίνοντας κατασφάζειν.* Unter denselben Gesichtspunkt fällt der Satz: *καὶ ὁ εἰς τὸν ἀγρὸν μὴ ἐπιστρεψάτω εἰς τὰ ὀπίσω ἆραι τὸ ἱμάτιον αὐτοῦ.* Man muß es vielmehr machen wie Mattathias und die Seinen, die alle ihre Habe in Modeïn ließen, um sich den Verfolgern zu entziehen und für das Gesetz zu streiten. Daß diese Sätze, speziell der erste, für den lukanischen Bericht von der Umzingelung Jerusalems nicht passen, liegt auf der Hand. Trotzdem pflegt man ihr Fehlen daraus zu erklären, daß sie bereits Luk. 17, 31 gebracht worden seien, wo sie sich in einem absolut anderen Gedankenzusammenhange befinden.

Während das Wehe über Schwangere und Säugende in Mark. 13, 17; Matth. 24, 19 über die Eigenart der Not jener Zeit nichts aussagt, so ergibt sich aus Mark. 13, 18: *προσεύχεσθε δὲ ἵνα μὴ γένηται χειμῶνος*, ein weiterer Zug zu dem von Markus-Matthäus entworfenen apokalyptischen Bilde. Bei einer Flucht aus den Ortschaften ins Gebirge, wo die Betreffenden von aller Habe und Nahrung entblößt sind (vgl. 1. Makk. 2, 28; 2. Makk. 5, 27), bedeutet allerdings der Winter noch eine Steigerung des Elendes, die dieses schier unerträglich macht; vgl. 3. Esra 9, 6. 11: *συνεκάθισαν πᾶν τὸ πλῆθος ἐν τῷ εὐρυχώρῳ τοῦ ἱεροῦ τρέμοντες διὰ τὸν ἐνεστῶτα χειμῶνα.* Auffallend ist bei Matthäus der Zusatz: *μηδὲ σαββάτῳ.* Daß auch hier die Ereignisse der makkabäischen Zeit nachklingen, ist kaum zu verkennen; vgl. 1. Makk. 2, 32ff.; 2. Makk. 6, 11. In derselben Richtung hält sich auch der folgende Satz Mark. 13, 19: *ἔσονται γὰρ αἱ ἡμέραι ἐκεῖναι θλίψις, οἵα οὐ γέγονεν τοιαύτη ἀπ' ἀρχῆς κτίσεως, ἣν ἔκτισεν ὁ θεός, ἕως τοῦ νῦν καὶ οὐ μὴ γένηται.* Mit nahe verwandten Worten wird in Dan. 12, 1 die Not der Endzeit geschildert LXX: *ἐκείνη ἡ ἡμέρα θλίψεως, οἵα οὐκ ἐγενήθη ἀφ' οὗ ἐγενήθησαν ἕως τῆς ἡμέρας ἐκείνης*; Theodotion: *καὶ ἔσται καιρὸς θλίψεως, θλίψις οἵα οὐ γέγονεν, ἀφ' ἧς γεγένηται ἔθνος ἐν τῇ γῇ ἕως τοῦ καιροῦ ἐκείνου.* In der Parallele Luk. 21, 23: *ἔσται γὰρ ἀνάγκη μεγάλη ἐπὶ τῆς γῆς καὶ ὀργὴ τῷ λαῷ τούτῳ*, fehlt jeder Anklang an Daniel und jede Wendung, durch die sie auf die Not der Endzeit gedeutet werden könnte; die Züge entsprechen ganz den Schilderungen früherer über Israel hereingebrochener Trübsale.

Die furchtbare Höhe der Endtrübsal wird bei Mark. 13, 20; Matth. 24, 22 durch einen Satz charakterisiert, über dessen Fehlen bei Lukas man sich nicht verwundern kann, da dort die Voraussetzung dafür fehlt, wie andererseits aus gleichem Grunde bei Markus-Matthäus der Bericht vom Fall Jerusalems Luk. 21, 24 fehlt: wenn Gott die Zeit der Enddrangsal nicht verkürzt hätte, so würde keiner der Verfolgung entrinnen; aber wegen der Erwählten hat er sie kurz gemacht. Hieraus ergibt sich, daß der Verfasser für die noch bis zum letzten Ende verfließende Zeit ein bestimmtes Maß und eine kurze Frist angenommen hat. Das berührt sich ebenfalls mit Daniel, wo für die Zeit vom Aufhören des Opfers

im Tempel zu Jerusalem und vom Aufstellen des βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως an die Dauer einer halben Jahreswoche, „eine Zeit, zwei Zeiten und eine halbe Zeit“ d. i. $3^1/_2$ Jahre gerechnet wird; vgl. Dan. 7, 25; 12, 7. 11. Die weitere Verwendung dieses apokalyptischen Datums ergibt sich aus Apok. 11, 2; 12, 14; 13, 5. Ob an unserer Stelle mehr als die allgemeine Äußerung über einen kurzen Zeitverlauf vorliegt, läßt sich nicht sagen. Läge der Bemerkung die danielische Zeitbestimmung zugrunde, so wäre damit nochnicht viel gewonnen, da das Aufhören des Opfers im Tempel zu Jerusalem am 17. Panemos (Juli) des Jahres 70 n. Chr. eintrat, die Aufstellung eines βδέλυγμα aber natürlich erst nach Eroberung Jerusalems denkbar ist.

Zu der Verfolgung, die, wenn ihre Zeit nicht verkürzt wäre, auch die Auserwählten mit fortraffen würde, kommen nun noch nach Mark. 13, 21—23; Matth. 24, 23—28 Verführungen durch Pseudochristi und Pseudopropheten, denen, wenn es möglich wäre, auch die Auserwählten zum Opfer fallen müßten. Das Auftreten dieser Sätze, die bei Lukas fehlen, ist umso auffallender, als ja bereits in Mark. 13, 6; Matth. 24, 5 von solchen Pseudochristi die Rede war. Dort ist nun freilich der Beweis geführt worden, daß der älteste Text nur von Personen geredet hat, welche die Zeit der Zerstörung Jerusalems als unmittelbar bevorstehend angezeigt haben. Dann würde sich das Auftreten der falschen Christi in der Beschreibung der letzten Endtrübsal besser verstehen. Bei Markus schließt dieser Abschnitt V. 23 mit der Wendung: βλέπετε· προείρηκα ὑμῖν πάντα, die offenbar auf die Aufforderung der Jünger V. 4: εἰπὸν ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον, ὅταν μέλλῃ ταῦτα συντελεῖσθαι πάντα, zurückblickt. Jesus hat seine Aufgabe, ihnen alles vorherzusagen, erfüllt. Bei Matth. V. 25 heißt es nur: ἰδοὺ προείρηκα ὑμῖν, ohne πάντα; und tatsächlich kann sich hier die Vorhersagung Jesu nur auf das Auftreten der Pseudochristi beziehen, über das sich V. 26—28 noch weiter verbreiten. Da diese eine Parallele in Luk. 17, 23—26 haben, so ist nicht zu zweifeln, daß es sich hier erst um einen späteren Zusatz des Matthäus handelt, der ihm den Dienst einer Überleitung zu dem nächsten Abschnitt von der Parusie des Menschensohnes leistet, die mit dem Aufstrahlen des Blitzes verglichen wird; vgl. Apok. Bar. 53, 8—11; 72, 1f.

Als sicheres Resultat der Untersuchung hat sich ergeben, daß bei der Rede in Markus-Matthäus, trotz ihrer Veranlassung durch das Wort von der Zerstörung des Tempels, der Gedanke an die Katastrophe der heiligen Stadt und der Zerstörung des Heiligtums völlig verschwunden ist. Das erklärt sich doch wohl nur so, daß diese Form der Rede aus einer Zeit stammt, in der das Wort von der Tempelzerstörung in den Hintergrund gedrängt war durch andere Worte, welche die Überlieferung Jesus in den Mund gelegt hatte, und die sich auf die Ereignisse bezogen, denen sich die Christengemeinde in glühender Hoffnung entgegenstreckte, die Parusie Jesu und die Erscheinung des messianischen Reiches. Das ists ja, was bei Markus und Matthäus schon die ersten Teile der Rede beherrscht. Nun würde trotz der auf die Parusie Jesu sich konzentrierenden Hoffnung sein Wort über die Zerstörung des Tempels auch in der späteren Gestaltung der eschatologischen Rede seinen Platz haben behalten können, wenn ihr nicht von der in der jüdischen Apokalyptik stark nachwirkenden Weissagung des Daniel Konkurrenz gemacht wäre. Die ἐρήμωσις, um die es sich dort handelt, geht $3^1/_2$ Jahre dem letzten Ende voraus, während in der Weissagung von der Zerstörung Jerusalems irgendwelche genauere Bestimmungen über die von da bis zur schließlichen ἀπολύτρωσις reichende Zeit nicht gegeben werden. Nimmt man hinzu, daß die Anschläge des Caligula einer Neubelebung der danielischen Weissagung günstig waren, so begreift es sich, daß diese an Stelle der von der Tempelzerstörung treten konnte. Merkwürdig bleibt es bei alledem, wie in einer durch Hinweis auf die vollständige Zerstörung des Tempels eingeleiteten Rede dieses Ereignis vollkommen verschwinden konnte.

§ 70. Die letzten Ereignisse.

Luk. 21, 25—31; Mark. 13, 24—29; Matth. 24, 29—33.

Bei Markus-Matthäus hat der Abschnitt vom βδέλυγμα τῆς ἐρημώσεως bis unmittelbar vor die Parusie geführt. So wundert man sich fast, daß hinter der Versicherung Jesu Mark. 13, 23, daß er seinen Jüngern alles vorhergesagt habe, nicht sofort der

Bericht von der Parusie eintritt, sondern erst noch eine Beschreibung von Wunderzeichen an den Himmelskörpern Mark. 13, 24. 25. Es macht das den Eindruck einer Einleitung für das Erscheinen des Menschensohnes in den Wolken *μετὰ δυνάμεως πολλῆς καὶ δόξης*: die Himmelslichter sind erloschen, ehe die strahlende Erscheinung des Menschensohnes in den Wolken steht. In dem Parallelabschnitte bei Matthäus ist V. 30 noch die Rede von einem Zeichen des Menschensohnes im Himmel; vielleicht ist dabei nach Apok. Bar. 53, 8—11; 72, 1 f. an einen Blitz zu denken. Das Klagen aller Geschlechter der Erde geht zurück auf Zach. 12, 10—14, und die Verwendung dieser Stelle in Apoc. 1, 7 zeigt, daß bei Matthäus dieser Zug dem Zusammenhange ursprünglich nicht angehört hat. Überhaupt zeigt das Fehlen von Matth. 24, 30a in den hier zusammenstimmenden Berichten des Markus und Lukas, daß es sich um einen späteren Zusatz handelt.

In der Beschreibung der Erscheinung des Menschensohnes auf den Wolken zeigt sich wieder die Einwirkung der Danielweissagung; vgl. Dan. 7, 13: *ἰδοὺ ἐπὶ τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ ὡς υἱὸς ἀνθρώπου ἤρχετο.* Die Sammlung der Zerstreuten ist ein fester Zug der messianischen Hoffnung; vgl. Ps. Sal. 17, 31. Schmone Esre 10.

So eng wie der Anschluß von Mark. 13, 24—27; Matth. 24, 29—31 an die vorhergehende Perikope ist, so wenig deutlich ist es, wie sich Luk. 21, 25—28 an den Bericht von der Zerstörung Jerusalems anschließt. Statt der Zeitbestimmung bei Markus: *ἐν ἐκείναις ταῖς ἡμέραις μετὰ τὴν θλίψιν ἐκείνην*, und Matthäus: *εὐθέως δὲ μετὰ τὴν θλίψιν τῶν ἡμερῶν ἐκείνων*, führt bei Lukas ein einfaches *καί* die Rede weiter. Und hier wäre doch gerade eine Zeitbestimmung nötig gewesen, da der vorhergehende Bericht mit der Bemerkung geschlossen hat: *Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.* Nun hat man schon ganz richtig beobachtet, daß der Satz Luk. 21, 25: *καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις*, den Gedanken von V. 11: *φόβητρά τε καὶ σημεῖα ἀπ' οὐρανοῦ μεγάλα ἔσται*, wieder aufnimmt. Dieser aber bildet den Schluß des kleinen Abschnittes V. 10 und 11, dessen Einleitung: *τότε ἔλεγεν αὐτοῖς*, erkennen läßt, daß hier aus einem anderen Zusammenhange ein Einschub vorgenommen ist. Das

führt zur Vermutung, daß V. 10f. ursprünglich hinter V. 24 gestanden habe.

Der Bericht von der Zerstörung Jerusalems und dem Geschicke Israels wird abgeschlossen durch den Hinweis auf die Erfüllung der Zeiten der Heiden, das heißt auf die Zeit, wo die Herrschaft der Heiden über Israel ein Ende hat. Daran schließt sich vortrefflich V. 10: *ἐγερθήσεται ἔθνος ἐπ' ἔθνος καὶ βασιλεία ἐπὶ βασιλείαν*. Nachdem die Heiden Jerusalem zertreten und die Juden zu Gefangenen gemacht haben, kommt das Gericht über sie selbst: die Völker und Reiche stehen wider einander auf. Dazu kommen in den Ländern Unglücksfälle aller Art: Erdbeben, Hungersnöte, Seuchen, große Zeichen vom Himmel, die die Menschen in Furcht setzen (*φόβητρα*). Sieht man in V. 25a (*καὶ ἔσονται σημεῖα ἐν ἡλίῳ καὶ σελήνῃ καὶ ἄστροις*) nur eine Wiederaufnahme des Gedankens aus V. 11b, so fährt die Rede mit V. 25bf. genau in dem Tenor von V. 10 und 11 fort: es handelt sich um Schrecknisse, welche die Weltvölker in Todesangst bringen: *καὶ ἐπὶ τῆς γῆς* (im Gegensatz zu *ἀπ' οὐρανοῦ*, V. 11) *συνοχὴ ἐθνῶν ἐν ἀπορίᾳ ἤχους θαλάσσης καὶ σάλου, ἀποψυχόντων ἀνθρώπων ἀπὸ φόβου* (vgl. V. 11 *φόβητρα*) *καὶ προσδοκίας τῶν ἐπερχομένων τῇ οἰκουμένῃ*. Die Ausführung über die Verwirrung der Heiden ist ein Gedanke, der in der jüdischen Apokalyptik zur Schilderung der Zustände unmittelbar vor dem Nahen des Messiasreiches zu Hause ist; vgl. Apok. Bar. 25, 1ff.: „Auch du wirst aufbewahrt werden bis zu jener Zeit, zu jenem Zeichen, das der Höchste für die Bewohner der Erde zum Ende der Tage bewirken wird. Dies also wird das Zeichen sein: wenn starrer Schrecken die Bewohner der Erde ergreifen wird, da werden sie fallen in viele Drangsale". 72, 2: „Wenn die Völker in Verwirrung gesetzt werden und die Zeit meines Messias kommen wird". Die ganze Schilderung weist zurück auf LXX Ps. 45, 3. 4. 7: *διὰ τοῦτο οὐ φοβηθησόμεθα ἐν τῷ ταράσσεσθαι τὴν γῆν καὶ μετατίθεσθαι ὄρη ἐν καρδίαις θαλασσῶν. ἤχησαν καὶ ἐταράχθησαν τὰ ὕδατα αὐτῶν ... ἐταράχθησαν ἔθνη, ἔκλιναν βασιλεῖαι*; desgleichen Ps. 92, 3f.

Die Zusammengehörigkeit von V. 10f. und V. 25f. erhellt auch daraus, daß hier eine zusammenhängende Reihe der in der apokalyptischen Literatur stereotyp gewordenen Messiaswehen

steht. Man vergleiche mit ihr vor allem die Siegelvisionen Apok. 6.

Das Verhältnis von Luk. 21, 25—28 zu den Parallelen bei Markus und Matthäus klärt sich, wenn man V. 28 ins Auge faßt, dem bei Markus-Matthäus nichts entspricht: *ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.* Es liegt auf der Hand, daß er über den Bericht von der Parusie des Menschensohnes V. 27 hinweg auf die Ereignisse in V. 25f. hinweist. Während die Heiden vor Angst über die kommenden Ereignisse vergehen, heißt es von den Jüngern: *ἀνακύψατε καὶ ἐπάρατε τὰς κεφαλὰς ὑμῶν, διότι ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν.* Daraus ergibt sich für eine unbefangene Betrachtung, daß V. 27 (*καὶ τότε ὄψονται υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐρχόμενον ἐν νεφέλῃ μετὰ δυνάμεως καὶ δόξης πολλῆς*) erst vom Verfasser des Evangeliums in den Zusammenhang der Grundschrift herübergenommen ist. Als fremdes Stück erkennt man es auch daran, daß die ihm bei Markus-Matthäus vorausgehenden Worte: *αἱ δυνάμεις τῶν οὐρανῶν σαλευθήσονται,* mit aufgenommen sind, die nun bei Lukas getrennt sind von den anderen Worten über die Zeichen am Himmel. Bei dieser Sachlage bedarf es nun auch keiner Erklärung, weshalb Mark. 13, 27; Matth. 24, 31 (die Entsendung der Engel durch den Menschensohn, um die zerstreuten Auserwählten zusammenzuholen) bei Lukas überhaupt nicht steht. Der bisher beobachteten Verschiedenheit zwischen Markus-Matthäus und Lukas entspricht es, wenn die von diesem benützte Schrift in unserem Abschnitt überhaupt nur von den Vorzeichen der Parusie und nicht von dieser selbst spricht. Bei Markus-Matthäus, welche die Rede von Anfang an unter den Gesichtspunkt einer Antwort auf die Frage nach der Parusie stellen, wäre ein solcher Schluß undenkbar; bei Lukas ist das, was er hier bietet, schon fast etwas Überflüssiges. Mit dem Bericht Jesu über die Zerstörung Jerusalems war die Frage seiner Jünger beantwortet. Doch ist es ein begreifliches Bedürfnis, daß er nicht bei dem Siege der Heiden stehen bleibt, sondern noch die Perspektive auf die Israel verheißene Erlösung eröffnet.

Es wird nun auch deutlich zu machen sein, wie die erste Hälfte des Abschnittes von den die Heidenwelt treffenden Wehen, Luk. 21, 10f., in den Anfang der Rede gerückt werden konnte.

Er findet sich dort auch bei Markus und Matthäus mit der bei Lukas fehlenden Schlußbemerkung: ἀρχὴ ὠδίνων ταῦτα. Sollte dieselbe wohl ohne Beziehung sein zu Luk. V. 28: ἀρχομένων δὲ τούτων γίνεσθαι κτλ.? Den Anfang der Wehen hat Markus, da ihm die ganze Rede unter den Gesichtspunkt der Parusie fiel, auch an den Anfang der Rede Jesu gerückt und ihn ausdrücklich als solchen bezeichnet, stand doch dort (V. 7) schon eine Bemerkung über Krieg und Kriegsgerüchte mit dem Zusatz, daß das nochnicht das Ende anzeige. Die Zeichen am Himmel hat Markus an ihrem Platz gelassen, aber nichtmehr als „Wehen", sondern als Einleitung der Erscheinung des Menschensohnes. Durch diese Umstellung des Markus ist dann auch Lukas zu einer solchen verführt worden, die er nun mit glücklichem Ungeschick so deutlich gemacht hat, und zwar mit selbständiger Benutzung des ihm zur Verfügung stehenden Originales, daß es leicht ist, die ursprüngliche Ordnung wiederherzustellen.

Die Worte, welche die Umstellung bei Lukas verraten, V. 10: τότε ἔλεγεν αὐτοῖς, bedürfen noch einer besonderen Erläuterung. Ein Anlaß zu neuer Einführung der Worte Jesu ist bei Luk. V. 10, so kurz hinter dem Anfang der Rede Jesu, nicht gegeben. Noch weniger aber ist es verständlich, was bei dieser Einleitung das τότε soll. Denn was in V. 11 von Zusammenstößen von Völkern und Königreichen berichtet wird, scheint doch den Sinn einer Ausführung dessen zu haben, was V. 9 von Kriegen und Aufruhren berichtet worden ist. Dem entspricht es, daß bei Markus-Matthäus die Einleitung: τότε ἔλεγεν αὐτοῖς, ganz fehlt, und der neue Absatz durch γάρ mit dem Vorhergehenden verbunden ist: ἐγερθήσεται γὰρ ἔθνος ἐπ' ἔθνος. Ganz anders steht die Sache, wenn Luk. V. 10 ursprünglich hinter V. 24 gestanden hat. Mit V. 24 hat die Antwort Jesu auf die Frage V. 7 ein Ende, und V. 10f.; 25—28 bildet einen Anhang, eine nicht direkt erbetene Zugabe. Durch τότε ἔλεγεν αὐτοῖς wird sie als selbständiges Stück von dem Vorhergehenden abgeschieden; das τότε aber macht bemerklich, daß Jesus diese Worte gesprochen, als er darauf hingewiesen hatte, daß die Zeiten der Heiden ein Ende finden würden.

Es verhält sich also hier geradeso wie mit dem darauffolgenden Gleichnis vom Feigenbaum, das Luk. V. 29 eingeleitet wird

mit den Worten: καὶ εἶπεν παραβολὴν αὐτοῖς. Es ist ein selbständiges Redestück, das sich leichter im Freien als im Tempel gesprochen vorstellig macht. In den Parallelen Mark. 13, 28; Matth. 24, 32 fehlt diese Einleitung: die Worte sind zu einem Bestandteile der großen eschatologischen Rede geworden. Auf wessen Seite die ursprüngliche Form des Textes liegt, bedarf keiner besonderen Darlegung. Ein Grund, die Einleitungsformel hinzuzufügen, bestand für Lukas umsoweniger, als sich bei ihm die Parabel tatsächlich viel enger mit dem Vorhergehenden zusammenschließt als bei Markus-Matthäus und den Eindruck verstärkt, daß V. 29 späterer Zusatz ist. Das Bestreben von Markus-Matthäus, das Gleichnis vom Feigenbaum eng mit dem Bericht von der Parusie zu verbinden, zeigt sich auch darin, daß das Ausschlagen der Zweige darauf gedeutet wird: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἐπὶ θύραις, was sich selbstverständlich auf die Erscheinung des Messias bezieht: vgl. Apok. 3, 20; Jak. 5, 9. Die Parallele Luk. V. 31: ὅτι ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ, entspricht genau der Darstellung in V. 28: ἐγγίζει ἡ ἀπολύτρωσις ὑμῶν, wo es sich um die Erlösung von den heidnischen Weltreichen handelt.

Eine untergeordnete Frage ist, ob Lukas zu dem Feigenbaum noch πάντα τὰ δένδρα hinzugefügt habe, oder ob diese von Markus-Matthäus weggelassen seien. Bei der Neigung, dem Lukas unter allen Umständen eins auszuwischen, kann man sich nicht darüber wundern, daß man die Fassung des Lukas eine unglückliche Verallgemeinerung genannt hat, bei der unberücksichtigt bleibe, daß keineswegs bei allen Bäumen die Belaubung sichere Sommernähe verspreche. Aber davon redet ja keiner der Berichte, am wenigsten der des Lukas. Nicht das Laub an sich, das ja bei einer Reihe von Bäumen überwintert (vgl. Hen. 3, 1; Test. Levi 9; Jubil. 21, 12), ist Zeichen des nahen Sommers, sondern das Saftigwerden und Neuaustreiben der Zweige, das bei den immergrünen Bäumen in ganz derselben Weise statthat wie bei denen, die jährlich das Laub wechseln. Umgekehrt hat Wellhausen zu Mark. 13, 28 bemerkt: „Warum nicht ‚von den Bäumen' überhaupt? Der Feigenbaum von 11, 13 scheint noch nachzuwirken". Falls nun, was nicht unwahrscheinlich ist, καὶ πάντα τὰ δένδρα verallgemeinernder Zusatz des Lukas ist, so dürfte sich auf Wellhausens Frage:

„Warum nicht, von den Bäumen überhaupt?“, unschwer eine Antwort finden lassen. Im Zusammenhange von Markus-Matthäus ist allerdings die Parabel ein Teil der Rede, und da ist natürlich der isolierte Feigenbaum in der Wendung: ἀπὸ δὲ τῆς συκῆς μάθετε τὴν παραβολήν, auffallend. Nicht so bei Lukas, wo die Parabel für sich steht. Wenn Jesus hier beginnt: ἴδετε τὴν συκήν, so werden wir damit in die Situation geführt, daß Jesus in der Tat nicht auf den Feigenbaum im allgemeinen hinweist, sondern auf einen bestimmten, konkreten, vor dem er mit seinen Jüngern steht. Es ist auch möglich, daß dieser auf dem Wege von Jerusalem nach Bethanien gestanden hat, da Jesus nach Luk. 21, 37 während dieser Tage nicht in Jerusalem nächtigte, sondern am Ölberg. Möglicherweise besteht auch ein Zusammenhang zwischen diesem und dem von Jesus verfluchten Feigenbaum, Mark. 11, 12ff.; Matth. 21, 18f.

§ 71. Der Schluß der Rede.

Luk. 21, 32—36; Mark. 13, 30—37; Matth. 24, 34—25, 46.

Am durchsichtigsten ist das Verhältnis zwischen Markus und Matthäus: an das Gleichnis vom Feigenbaum schließt sich bei beiden, wesentlich gleichlautend, ein Abschnitt über den, auf Tag und Stunde, allein dem Vater bekannten Zeitpunkt der Parusie: Mark. 13, 30—32; Matth. 24, 34—36. Dann folgt bei Matthäus allein 24, 37—41 der Hinweis auf die Plötzlichkeit des Sintflutgerichtes und die scharfe Scheidung, die bei der Parusie zwischen einander ganz nahestehenden Menschen eintreten wird. Da sich diese Partie in der großen Einschaltung bei Luk. 17, 26—37 findet, so ist klar, daß es sich bei Matthäus um einen Zusatz zu der älteren Form der Rede bei Markus handelt. Hinter diesem Einschub erfolgt eine an den Gedanken von der Unsicherheit des Zeitpunktes der Parusie sich anschließende Ermahnung zur Wachsamkeit Matth. 24, 42—44, die es noch deutlicher macht, daß das vorangehende Stück ein Einschub war, dessen Schlußbetrachtungen V. 40f. nach einer ganz anderen Richtung hinweisen, als die ist, die mit V. 42 wieder aufgenommen wird. Hier stellt sich nun auch wieder der Parallelismus mit Markus, 13, 33—37, ein. Aber während dieser mit der Mahnung zur Wachsamkeit die Rede be-

endet, folgen bei Matthäus noch drei Parabeln, die vom treuen, klugen Knechte und seinem Widerspiel 24, 45—51, welche in der Einschaltung des Lukas 12, 41—46 steht; die von den klugen und törichten Jungfrauen 25, 1—13, zu der sich wenigstens allerlei Gleichklänge bei Lukas finden 12, 35f.; 13, 25; die von den anvertrauten Pfunden 25, 14—30, die sich bei Lukas in einem anderen Zusammenhange, 19, 11—27, findet. Endlich schließt Matthäus, 25, 31—46, mit dem allein bei ihm vorhandenen Berichte vom Weltgericht. Daß diese vier Abschnitte der Rede ursprünglich nicht angehört haben, sondern erst Zusätze des Matthäus sind, bedarf keines weiteren Nachweises. Der erste Evangelist zeigt hier, daß er das 24, 3 angegebene Thema: *εἰπὲ ἡμῖν, πότε ταῦτα ἔσται, καὶ τί τὸ σημεῖον τῆς σῆς παρουσίας καὶ συντελείας τοῦ αἰῶνος*, wirklich bis zu Ende geführt hat, während Markus nur bis zur Erscheinung des Menschensohnes geht.

Die Mahnung zur Wachsamkeit, die bei Markus den Schluß der Rede bildet, 13, 33—37, nennt Holtzmann „eine etwas wirre Sammlung verschiedener Elemente, welche in der Spruchsammlung wieder auftauchen". Soviel ist jedenfalls gewiß, daß die Worte an Gleichnisse anspielen, die in vollständiger Gestalt noch erhalten sind: es sind die von den wachenden Knechten Matth. 24, 42—44; Luk. 12, 35—40, und von den anvertrauten Pfunden Matth. 25, 14—30; Luk. 19, 11—27. Lukas steht Markus insofern näher als Matthäus, als er nichts von den Wiederkunftsgleichnissen des letzteren hat, sondern nur eine Bemerkung über den Zeitpunkt der Parusie (21, 32. 33) und eine Schlußermahnung (V. 34—36). Das erste dieser Stücke stimmt fast wörtlich mit Mark. 13, 30f.; Matth. 24, 34f. zusammen: *ἀμὴν λέγω ὑμῖν ὅτι οὐ μὴ παρέλθῃ ἡ γενεὰ αὕτη ἕως ἂν πάντα γένηται. ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ παρελεύσονται, οἱ δὲ λόγοι μου οὐ μὴ παρελεύσονται.* Bei Markus-Matthäus beziehen sich diese Worte, wie sich aus dem folgenden Verse mit Deutlichkeit ergibt, auf die Parusie selbst, von der Mark. 13, 26f.; Matth. 24, 30f. als dem Abschluß der Wehen berichtet hat. In der Grundschrift ist, wie nachgewiesen, der Bericht von der Parusie, Luk. 21, 27, erst später eingeschoben worden. Nicht vom Eintritt seiner Parusie, sondern von der Zerstörung Jerusalems wollte Jesus nach V. 7 reden, und anhangsweise hat

sich daran geschlossen eine Ausführung über das Nahen der Erlösung Israels vom Joch der Heiden; und dem entspricht der Schluß der Parabel vom Feigenbaum: ἐγγύς ἐστιν ἡ βασιλεία τοῦ θεοῦ. Danach könnte also in V. 32f. nur gesagt werden, daß dieses Geschlecht nicht vergehen werde, bis sich die Zerstörung Jerusalems und die beschriebenen Vorzeichen für das Kommen des Reiches Gottes ereignet hätten[1]. Diese Deutung wird bestätigt durch Luk. 11, 51; Matth. 23, 36, wo betont wird, daß an diesem Geschlechte sich das Strafgericht über Israel vollziehen wird. Andererseits ist zu beachten, daß Luk. 9, 27; Mark. 9, 1; Matth. 16, 28 nur von einigen, nicht von dem ganzen Geschlechte, gesagt wird, daß sie die Parusie erleben werden. Somit schließt sich Luk. 21, 32f. tadellos an das Vorhergehende an und steht in Harmonie mit jenen anderen Äußerungen über die Zeit des Gerichtes über Israel und der Parusie, während das bei den Parallelabschnitten bei Markus-Matthäus und ihrer Beziehung auf die Erscheinung des Menschensohnes nicht der Fall ist. Wie in Luk. 11, 51; Matth. 23,36 die Bemerkung, daß noch dieses Geschlecht das Gericht erleben werde (was übrigens auch die Voraussetzung ist in den Reden Jesu Luk. 19, 41—44; 23, 28—31), eingeleitet wird durch καὶ (ἀμὴν) λέγω ὑμῖν, so auch Luk. 21, 33 durch eine Versicherung der absoluten Zuverlässigkeit seines Wortes, die ihm deshalb gewiß ist, weil er es als Offenbarung des Gottes weiß, von dessen Gesetze auch gilt, daß es Himmel und Erde überdauern wird (vgl. Luk. 16, 17; Matth. 5, 18). Das Pathos dieses Ausdrucks versteht sich leicht, wenn hiermit die Rede Jesu abschließt. Dem ist tatsächlich so.

Die bei Markus-Matthäus sich anschließende Bemerkung über die Ungewißheit des Tages und der Stunde, von der ich ehedem meinte[2], Lukas habe sie deshalb nicht mit aufgenommen, weil ihm das Ausgeschlossensein des Sohnes von dem Wissen über den Zeitpunkt der Parusie anstößig gewesen, bezieht sich wie die ganze Rede in den ersten beiden Synoptikern auf die Parusie des Menschensohnes, kann also der Grundschrift ebensowenig an-

[1]) Die folgenden Ausführungen gehen gegen meine frühere Ansicht (a. a. O. S. 398), wonach in der Grundschrift die Rede mit dem Gleichnis vom Feigenbaum geschlossen hat.

[2]) A. a. O. S. 398f.

gehört haben wie die daran sich anschließenden Wiederkunftsgleichnisse bei Matthäus und das auf den gleichen Ton gestimmte Schlußwort Mark. 13, 33—37. Damit ist aber auch schon das Urteil über die letzten Sätze der Rede bei Lukas, V. 34—36, abgegeben. Der Hinweis auf den unerwartet plötzlichen Eintritt der Parusie: *καὶ ἐπιστῇ ἐφ' ὑμᾶς αἰφνίδιος ἡ ἡμέρα ἐκείνη ὡς παγίς*, hat in den vorhergehenden Ausführungen nicht bloß insofern keine Anknüpfung, als dort überhaupt nicht vom Tage der Parusie die Rede ist, sondern auch, sofern nie von der Plötzlichkeit des Eintritts des Endes gehandelt wird. Im Gegenteil, gerade die Anzeichen, die der Parusie vorausgehen, werden hervorgehoben. Auch die Mahnung V. 34: *προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς μήποτε βαρηθῶσιν ὑμῶν αἱ καρδίαι ἐν κραιπάλῃ καὶ μέθῃ καὶ μερίμναις βιωτικαῖς*, hat in den vorangehenden Ausführungen keine Anknüpfung, wohl aber in den Wiederkunftsgleichnissen bei Matthäus; vgl. 24, 38: *ὡς γὰρ ἦσαν ἐν ταῖς ἡμέραις ταῖς πρὸ τοῦ κατακλυσμοῦ τρώγοντες καὶ πίνοντες, γαμοῦντες καὶ γαμίζοντες, ἄχρι ἧς ἡμέρας εἰσῆλθεν Νῶε εἰς τὴν κιβωτόν;* 24, 49 f.: *ἐσθίῃ δὲ καὶ πίνῃ μετὰ τῶν μεθυόντων· ἥξει ὁ κύριος τοῦ δούλου ἐκείνου ἐν ἡμέρᾳ ᾗ οὐ προσδοκᾷ καὶ ἐν ὥρᾳ ᾗ οὐ γινώσκει.* Ferner ist das deutlich, daß die Worte Luk. V. 36: *δεόμενοι ἵνα κατισχύσητε ἐκφυγεῖν ταῦτα πάντα τὰ μέλλοντα γίνεσθαι*, zurückgehen auf die Mahnung Mark. 13, 18; Matth. 24, 20 zum Gebet, damit die Flucht glücklich verlaufe. Gerade dieser Zug fehlt aber bei Lukas in dem dortigen Zusammenhange. Endlich weisen die letzten Worte in Luk. V. 36: *καὶ σταθῆναι ἔμπροσθεν τοῦ υἱοῦ τοῦ ἀνθρώπου*, zurück auf den ebenfalls bei Lukas fehlenden Zug Mark. 13, 27; Matth. 24, 31, wonach der Menschensohn seine Engel aussendet, um die Auserwählten von den vier Himmelsgegenden zu sich heranzuholen. Aus alledem ergibt sich, daß Luk. 21, 34—36 nicht zur synoptischen Grundschrift gehört, sondern eine Komposition ist auf Grund von Markus und Matthäus. Was die Form und den Umfang dieses Schlußwortes anlangt, so hat man mit Recht auf die Verwandtschaft mit Mark. 13, 33—37 hingewiesen, woran auch der Wortlaut Luk. 21, 34 (*προσέχετε δὲ ἑαυτοῖς*) und V. 36 (*ἀγρυπνεῖτε*) erinnert; der Inhalt ist wesentlich durch die Zusätze des Matthäus bestimmt.

Kap. 10. Jesu Verhaftung.

Lukas	Markus	Matthäus
Der Todesanschlag 21, 37—22, 2	desgl. 14, 1. 2	desgl. 26, 1—5
(7, 36—50)	Salbung in Bethanien 14, 3—9	desgl. 26, 6—13
Verrat des Judas 22, 3—6	desgl. 14, 10. 11	desgl. 26, 14—16
Zurüstung zum Passahmahl 22, 7—13	desgl. 14, 12—16	desgl. 26, 17—19
Letztes Mahl 22, 14—20	Vorhersagung des Verrats 14, 17—21	desgl. 26, 20—25
Vorhersagung des Verrats 22, 21—23	Letztes Mahl 14, 22—25	desgl. 26, 26—29
Rangstreit 22, 24—27		
Verheißung für die Treuen 22, 28—30		(19, 28)
	Zerstreuung und Sammlung der Jünger 14, 26—28	desgl. 26, 30—32
Verkündigung der Verleugnung Petri 22, 31—34	desgl. 14, 29—31	desgl. 26, 33—35
Die schwere Zukunft 22, 35—38		
Gethsemane 22, 39—46	desgl. 14, 32—42	desgl. 26, 36—46
Gefangennahme 22, 47—53	desgl. 14, 43—52	desgl. 26, 47—56

§ 72. Der Verrat.

Luk. 21, 37—22, 6; Mark. 14, 1—11; Matth. 26, 1—16.

Nach der eschatologischen Rede führt Lukas die Erzählung über Jesus mit der Bemerkung 21, 37f. fort, daß er die Tage im Tempel lehrend, die Nächte aber draußen am Ölberg zugebracht und daß das ganze Volk von früh an im Tempel sich eingestellt habe, um ihn zu hören. Auf dieser Sachlage beruht das im folgenden berichtete Verratenwerden Jesu an die Synedristen durch Judas. Sie fürchten das Volk (22, 2) und müssen deshalb versuchen, seiner habhaft zu werden, wenn er zur Nacht die Stadt verlassen hat. Das aber können sie nur, wenn sie erfahren, wo er sich gerade

aufhält. Aus dieser Schwierigkeit werden sie durch Judas befreit, der ihnen die Gelegenheit verschaffen will, Jesus in die Hände zu bekommen, ohnedaß das Volk hindernd dazwischentritt (22, 3—6).

An Stelle dieses in sich geschlossenen klaren Berichts haben Markus-Matthäus eine Ausführung, die sich vor allem dadurch von Lukas unterscheidet, daß ihre erste Hälfte, die Verlegenheit der Synedristen, von der zweiten, dem Angebot des Judas, rücksichtslos getrennt wird durch die Erzählung von der Salbung Jesu in Bethanien. Man erkennt denn auch unbefangen an, daß dieses eine „Einlage" sei, behauptet aber nichtsdestoweniger, daß dem Lukas ein Text mit dieser Einlage vorgelegen habe, die von ihm aber mit Rücksicht auf die von ihm vorher mitgeteilte Perikope von der großen Sünderin, 7, 36—50, wieder ausgelassen sei. Es ist das die bekannte Manier, die den offenbar besseren Lukastext nur verstehen will als eine Korrektur einer älteren Überlieferung, durch die dieser wieder zu ihrer Originalgestalt zurückgeführt worden sei. Beweise lassen sich dafür nicht beibringen; denn die Perikope von der Salbung ist auch bei Markus-Matthäus so völlig isoliert in ihrem Zusammenhang, daß bei ihrem Ausscheiden irgendwelche Reste einer Verbindung derselben nach rückwärts oder vorwärts nicht vorhanden sind und also auch bei Lukas den Ausfall nicht verraten können. Es verhält sich mit ihr wie mit der von der Verfluchung des Feigenbaums, die ja auch bei Lukas fehlt zugleich mit der Notiz, daß Jesus jeden Abend von Jerusalem nach Bethanien zurückgekehrt sei (Mark. 11, 11. 12. 19. 20; Matth. 21, 17. 18), ein Zug, der schon durch die den Evangelien gemeinsame Verratsgeschichte als späterer Zusatz charakterisiert wird. Daß die Perikope von der Salbung gerade vor dem Verrat des Judas eingeschaltet worden ist, weiß ich mir nicht anders zu erklären als durch Nachwirkung der Tradition Joh. 12, 4f., wonach die Revolte der Jünger gegen die Verschwendung des Weibes auf den geldgierigen Judas zurückgeführt wird, der, während das Weib ihm aus Liebe eine große Summe opfert, um Geldes willen den Meister verrät. Daß diese, auch von solchen geltend gemachten Anordnungsmotive, die für den Markustext eintreten, nirgends deutlich hervortreten, wie denn auch nicht eine Person, sondern die Jünger als die Murrenden hingestellt werden, ist nur ein Beweis mehr dafür,

daß die Salbung der Grundschrift nicht angehört hat. Es kann hier also auch von einer weiteren Erörterung derselben abgesehen werden.

Matth. V. 1 läßt dem Bericht über den Todesanschlag der Synedristen eine Verknüpfung mit den bei ihm besonders ausgedehnten eschatologischen Reden vorausgehen (*καὶ ἐγένετο ὅτε ἐτέλεσεν ὁ Ἰησοῦς πάντας τοὺς λόγους τούτους*) und verbindet die Zeitangabe mit einer von Jesus ausgesprochenen Todesweissagung: *εἶπεν τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ· οἴδατε ὅτι μετὰ δύο ἡμέρας τὸ πάσχα γίνεται, καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς τὸ σταυρωθῆναι.* Daß das gegenüber der nüchternen Zeitangabe bei Markus und Lukas eine spätere Form des Textes ist, bedarf wohl keiner weiteren Motivierung. Schwieriger ist, wie man sich zu der verschiedenen Zeitangabe stellen soll; Luk. V. 1 heißt es: *ἤγγιζεν δὲ ἡ ἑορτή*, bei Mark. V. 1 und Matth. V. 2 ist eine ganz präzise Zeitangabe für den Eintritt des Passah gegeben: *μετὰ δύο ἡμέρας.* Nimmt man den Text der beiden ersten Synoptiker so, wie er ist, so läßt sich ihre genauere Zeitangabe leicht nachrechnen. Der erste Tag ist der, von dem der Todesanschlag der Synedristen berichtet wird und auf dessen Abend die Salbung in Bethanien fällt, der zweite der des Verratsangebotes durch Judas; der folgende Tag wird ausdrücklich als *ἡ πρώτη ἡμέρα τῶν ἀζύμων* charakterisiert (Mark. 14, 12; Matth. 26, 17). Daß diese Zeitangabe bei Lukas ganz unmotiviert wäre, ergibt sich daraus, daß bei ihm die Salbung in Bethanien nicht vorhanden ist und Todesanschlag und Verratsangebot zusammenfällt. Ist diese Textform als die ursprüngliche anerkannt worden, so kann selbstverständlich die allgemeine Bestimmung: *ἤγγιζεν ἡ ἑορτή*, nicht als Korrektur der bestimmteren bei Markus-Matthäus beurteilt werden.

Mit dieser Differenz hat man nun die andere zusammengehalten, daß Markus-Matthäus inbezug auf die Verhaftung Jesu aussprechen: *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, μήποτε ἔσται θόρυβος τοῦ λαοῦ*, während Luk. V. 2 einfach berichtet: *ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν.* Man glaubt, daß Lukas jene Wendung beseitigt habe, weil es ja doch nicht zur Erfüllung jenes Wunsches der Synedristen gekommen sei, da nach Mark. V. 12; Matth. V. 17; Luk. V. 7 die Gefangennahme Jesu am Abend des ersten Festtages, an dem man das Lamm zu schlachten

24*

pflegte, stattfand. Allein hier liegt eine Schwierigkeit, die nicht so kurzer Hand abzutun ist. Unter allen Umständen ist es doch merkwürdig, daß sich nirgends eine Bemerkung darüber findet, daß die Absicht der Synedristen Mark. V. 2; Matth. V. 5 nicht zur Erfüllung gekommen ist. Noch merkwürdiger ist dieser Gedanke an sich. Weshalb ist die Gefahr eines Aufruhrs des Volkes gerade am Feste vorhanden? Man pflegt zu sagen: weil das Volk ebenda in Jerusalem war. Aber von dem nach der heiligen Stadt zusammenströmenden Volke war schon beim Einzug Jesu die Rede, und seither ist immer wieder erzählt worden, daß Jesus bei seinem Aufenthalte im Tempel beständig von dem hörbegierigen Volke umgeben gewesen sei; vgl. Mark. 11, 18f.; 12, 12 und Parall. Um dieses Jesum im Tempel schützend umgebenden Volkes willen müssen seine Feinde davon abstehen, ihn gefangen zu nehmen; vgl. besonders Luk. 19, 48; 20, 19. 26. Das ist die Gefahr, die sie umgehen müssen, und die ist schon vor dem Feste vorhanden und kann sich kaum wesentlich steigern. Auf einen Aufruhr im Volk mußten sie bei jedem Versuch, Jesum im Tempel zu ergreifen, schon vor dem Feste gefaßt sein; und wenn sie Jesum *ἐν δόλῳ* (Mark. V. 1; Matth. V. 4) greifen wollten, so mußten sie den Versuch nicht sowohl vor dem Feste, als zu einer Zeit machen, wo Jesus nicht vom Volke geschützt war, also zu der Zeit, wo er den Tempel und Jerusalem verließ (Luk. 21, 37). Diese Erwägung wird bestätigt durch das Wort, das Jesus nach allen drei Synoptikern an seine Häscher richtet, Luk. 22, 52f.; Mark. 14, 48—49; Matth. 26, 55f. Er macht ihnen bemerklich, daß sie zu ihm bei Nachtzeit wie zu einem Mörder mit Schwertern und Knütteln ausgezogen seien, während er doch täglich in voller Öffentlichkeit im Tempel gewesen sei, ohnedaß sie ihn gegriffen hätten. Die List, die sie bei ihm haben anwenden müssen, ist die, daß sie im Dunkel der Nacht, fern vom schützenden Volke, ihn zu fangen suchen. Darauf paßt doppelsinnig das Urteil Luk. V. 53: *αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα καὶ ἡ ἐξουσία τοῦ σκότους*. Bei dieser Lage der Sache wird man zugestehen müssen, daß der Abschnitt Luk. 21, 37—22, 2 durchaus im Zusammenhang mit den anderen Teilen des Berichts steht, während das *μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ*, Mark. V. 2; Matth. V. 5, völlig isoliert ist. Das wird noch bestätigt durch die Verse vom Verratsangebot des Judas. Nicht

bloß bei Lukas ist nur die Rede von τὸ πῶς αὐτοῖς παραδῷ αὐτόν und von der εὐκαιρία τοῦ παραδοῦναι αὐτὸν ἄτερ ὄχλου αὐτοῖς, sondern auch bei Markus und Matthäus findet sich nichts von einem Versprechen des Judas, Jesum noch vor dem Feste den Synedristen in die Hände zu bringen, sondern es heißt einfach Mark. V. 11: ἐζήτει πῶς αὐτὸν εὐκαίρως παραδοῖ, Matth. V. 16: ἐζήτει εὐκαιρίαν ἵνα αὐτὸν παραδῷ. Unter diesen Umständen schließt sich dann auch ohne Schwierigkeit die folgende Perikope von der Zurüstung zum Passahmahle an.

Aus diesen Erwägungen ergibt sich, daß in der isolierten Notiz: μὴ ἐν τῇ ἑορτῇ, ein Fehler stecken muß. Wenn man sieht, daß der Gegensatz: am Fest und vor dem Fest, ganz bedeutungslos ist, es sich vielmehr nur um den: am Tage im Tempel und bei Nacht außerhalb der Stadt, handeln kann, so erkennt man bald, daß ein Mißverständnis vorliegt, daß man יוֹם oder ἡμέρα, statt vom Tage im Gegensatz zur Nacht, von dem Festtage verstand, bis zu dem nach den unmittelbar vorhergehenden Worten noch zwei Tage vergehen sollten. Nun wird auch das Verhältnis von Luk. 21, 37 f. zu Markus-Matthäus klar, die scheinbar diese Worte garnicht verwendet haben. Zu einem Teile sind sie aufgegangen in den Notizen über Jesu tägliche Gänge nach Bethanien. Zum anderen ist die Mitteilung, daß Jesus täglich im Tempel gelehrt und daß das ganze Volk schon von früh an ihm zugehört habe, das Motiv gewesen, das die Ausführung der Bemerkung Luk. V. 2: ἐφοβοῦντο γὰρ τὸν λαόν, bei Markus-Matthäus veranlaßt hat. Ob das alte Mißverständnis, wie man gemeint hat, ein Zeugnis dafür sei, daß nach bester Überlieferung, aber im Widerspruch zu dem jetzigen Texte der Synoptiker, Jesus wirklich vor dem Feste, am 14. und nicht am 15. Nisan gekreuzigt worden ist, lasse ich lieber unentschieden.

Die weiteren Differenzen in den Berichten sind von geringerer Bedeutung. Die Bezeichnung des Festes in Luk. V. 1: ἡ ἑορτὴ τῶν ἀζύμων ἡ λεγομένη πάσχα, ist gewiß gegenüber derjenigen in Mark. V. 1: τὸ πάσχα καὶ τὰ ἄζυμα, inkorrekt; man möchte fast meinen, τῶν ἀζύμων sei nur von letzter Hand eingeschoben, wie das τὰ ἄζυμα bei Markus, da Matth. V. 2 nur τὸ πάσχα hat. Die Frage wird wohl nicht zu entscheiden sein ohne Luk.

22, 7; Mark. 14, 12; Matth. 26, 17, wo der Tag, an welchem des Passahlamm geschlachtet wird, als ἡ πρώτη τῶν ἀζύμων bezeichnet wird. Es wird sich herausstellen, daß der Abschnitt von der Zurüstung zum Passahmahl der Grundschrift nicht angehört, und daß diese nur von τὸ πάσχα (wie auch das 4. Evangelium), nicht aber von τὰ ἄζυμα redet. Somit wird Luk. V. 1 ohne τῶν ἀζύμων wohl die älteste Form des Textes sein.

Aus dem Bericht, daß die Synedristen bei dem sich nahenden Feste noch immer kein Mittel in der Hand gehabt hätten, Jesus über die Seite zu schaffen, hat Matthäus eine vollständige Synedriumsitzung unter dem Präsidium des Kaiphas gemacht. Das ist der natürliche Fortgang der literarischen Entwicklung, nachdem durch Einschub der Salbungsgeschichte die Eingangsworte der Verratsperikope isoliert waren und sich nun zu einem selbständigen Stücke auswachsen mußten.

In den Versen vom Angebot des Verrats unterscheidet sich der Bericht bei Lukas dadurch von den beiden anderen, daß die Handlung des Judas daraus erklärt wird, daß der Satan in ihn gefahren sei: ein Zug, der (vom 4. Evangelium abgesehen: 6, 70; 13, 2. 27; 14, 30) noch einmal V. 31 wieder auftaucht, auf den aber schon im Schluß der Versuchungsgeschichte nach der Grundschrift, Luk. 4, 13 hingewiesen worden ist; vgl. S. 36. Damit ist über seinen Wert entschieden. Daß er bei Markus-Matthäus fehlt, hängt vielleicht mit ihrer Einschaltung der Salbungsgeschichte zusammen, in der nach ihrer Ansicht Judas bereits als vom bösen Geiste besessen vorgestellt wird.

In der weiteren Ausführung des Lukas ist bemerkenswert, daß sich Judas an die ἀρχιερεῖς und die στρατηγοί (τοῦ ἱεροῦ) wendet, die für die Gefangennahme mit in Betracht kommen, während sich Markus-Matthäus bei den ἀρχιερεῖς begnügen, die zu Beginn der Geschichte als die Hauptvertreter des Synedriums in Betracht kommen.

Was den Kaufpreis für Jesus betrifft, so versprachen die Synedristen nach Luk. 22, 5; Mark. 14, 11 dem Judas ἀργύριον. Matthäus hat die Schlechtigkeit des Verräters gesteigert: er fragt selbst nach dem Preis, den sie ihm zahlen wollen V. 15: τί θέλετέ μοι δοῦναι, καὶ ἐγὼ ὑμῖν παραδώσω αὐτόν, und dieser

Preis wird dann in Übereinstimmung mit Zach. 11, 13 (*καὶ ἔλαβον τοὺς τριάκοντα ἀργυροῦς;* vgl. Matth. 27, 9) als dreißig Silberlinge fixiert. Damit ist festgestellt, daß auch hier Lukas die älteste Form der Überlieferung bietet.

§ 73. Die Zurüstung zum Passahmahl.

Luk. 22, 7—13; Mark. 14, 12—16; Matth. 26, 17—19.

Allen drei Synoptikern ist die Perikope von der feierlichen Zurüstung des Passahmahles gemeinsam; Markus und Lukas haben sie in umfänglicherer Form, Matthäus in gekürzter. Klar ist vor allem, daß dadurch der Gedanke an den Verrat zunächst vollkommen aussetzt, um dann bei der Perikope vom letzten Mahle sofort mit aller Kraft wieder einzusetzen. Man hat nun allerdings gemeint, die Geschichte von der Zurüstung zum Mahle habe den Zweck, darzutun, daß Judas, der von dem Orte der Mahlzeit nichts erfahren hatte, nicht schon vorher, sondern erst nach dem Mahle Jesus in die Gewalt seiner Feinde bringen konnte. Aber es steht nichts davon, daß Jesus seine Bestimmung für den Ort der Mahlzeit seinen Jüngern, von den zwei Abgesandten abgesehen, geheim gehalten habe. Es bleibt also nichts übrig als die Anerkennung, daß durch diese Geschichte in auffallend ausführlicher Weise die Bedeutung des folgenden Mahles solle vorbereitet werden, ebenso wie in der nahe verwandten Erzählung von der Herbeiholung des Esels die Geschichte vom Einzug Jesu in Jerusalem. Nun ist ja zweifellos, daß bei Markus-Matthäus das Mahl, in dem Jesus seinen Leib und sein Blut darreicht, eine Handlung von größter Bedeutung ist, ein Akt, dessen feierlich geheimnisvolle Vorbereitung durchaus an der Stelle ist. Anders bei Lukas, wenn der Nachweis geführt werden kann, daß er auf einen Bericht zurückgeht, in dem die sogenannten Einsetzungsworte, Luk. V. 19 und 20, garnicht gestanden haben. Wie zu dem eine solche weitläufige Einleitung stimmen soll, weiß ich nicht zu sagen.

Dazu kommt die schon berührte nahe Verwandtschaft mit der Perikope von der Vorbereitung des Einzuges Jesu in Jerusalem, Luk. 19, 29—35; Mark. 11, 1—7; Matth. 21, 1—7, über die im einzelnen zu reden, unnötig ist. „Der Saal wird hier ge-

nan in derselben Weise beschafft wie der Esel für Palmarum. Jesus schickt zwei seiner Jünger ab und sagt, die Bahn sei ihnen geebnet. Er hat auch hier nicht alles heimlich bestellt und verabredet, sondern er weiß voraus, was sich ereignen wird, und wie die Menschen sich benehmen werden, weil es von Gott für die wichtige Feier so geordnet ist. Der Wasserträger steht nicht auf Posten und sieht nach der Uhr, sondern er geht ahnungslos seines Weges und bemerkt die Boten kaum, welche seinen Spuren folgen" (Wellhausen). Es ist S. 299 ff. nachgewiesen worden, daß die Vorbereitung des Einzugs der Grundschrift nicht angehört hat. Mithin wird von der Vorbereitung auf das Passahmahl das gleiche gelten.

Aber ist es denn möglich, dieselbe auszuschalten, ohnedaß eine Lücke in die Darstellung kommt? Bei Markus-Matthäus nicht, wohl aber bei Lukas. Dieser fährt V. 14 in seiner Erzählung fort: *καὶ ὅτε ἐγένετο ἡ ὥρα, ἀνέπεσεν, καὶ οἱ ἀπόστολοι σὺν αὐτῷ.* Die *ὥρα*, von der sich in den Parallelen Mark. V. 17f.; Matth. V. 20 nichts findet, bezieht sich in dem jetzigen Zusammenhange auf die Stunde des Passahmahles. Ist dagegen die Perikope von der Vorbereitung des Mahles ausgeschaltet, so muß sie sich auf die Luk. V. 6 genannte *εὐκαιρία* beziehen, wo Jesus durch Judas seinen Feinden überliefert werden soll. Die vollkommene Parallele findet sich Mark. V. 41: *ἦλθεν ἡ ὥρα, ἰδοὺ παραδίδοται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου εἰς τὰς χεῖρας τῶν ἁμαρτωλῶν;* Matth. V. 45: *ἰδοὺ ἤγγικεν ἡ ὥρα καὶ ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου παραδίδοται εἰς χεῖρας ἁμαρτωλῶν.* In diesem Sinne bittet Jesus in Gethsemane Mark V. 35: *ἵνα παρέλθῃ ἀπ' αὐτοῦ ἡ ὥρα*, und Matth. V. 55 weist mit *ἐν ἐκείνῃ τῇ ὥρᾳ* auf die Zeit der Gefangennahme hin, von der Jesus Luk. V. 53 sagt: *αὕτη ἐστὶν ὑμῶν ἡ ὥρα*, um von den johanneischen Stellen, wo *ὥρα* in diesem Sinne erscheint, garnicht zu reden (vgl. Joh. 12, 27; 13, 1; 16, 32; 17, 1).

Die Entscheidungsstunde war die, wo Jesus mit den Aposteln, Judas nicht ausgeschlossen (vgl. V. 21), zum Nachtessen sich niedergelegt hatte; zu *ἀναπίπτειν* vgl. Luk. 11, 37; 14, 10; 17, 7; Joh. 13, 12. Daß dieses Mahl ein Passahmahl gewesen, wird nicht angedeutet; die sehr allgemeine Zeitbestimmung 22, 1: *ἤγ-*

γιζεν ἡ ἑορτὴ ἡ λεγομένη πάσχα, macht jene Annahme sehr unwahrscheinlich; daß aber V. 15 (ἐπιθυμίᾳ ἐπεθύμησα τοῦτο τὸ πάσχα φαγεῖν μεθ' ὑμῶν πρὸ τοῦ με παθεῖν) von einer unerfüllten Hoffnung Jesu spricht, also ausdrücklich den Charakter des Passahmahles ausschließt, wird im nächsten Paragraphen nachgewiesen werden. Die Perikope von der Zurüstung zum Passahmahl ist der einzige Grund, auf der die Behauptung, die Kreuzigung Jesu falle auf den 15. Nisan beruht; die Grundschrift hat sie wie das 4. Evangelium auf den 14. gelegt.

§ 74. Das letzte Mahl.

Luk. 22, 14—30; Mark. 14, 17—25; Matth. 26, 20—29.

Gemeinsam ist der Überlieferung Markus-Matthäus und Lukas eine Rede inbezug auf das Mahl und eine solche inbezug auf den Verrat des Judas. Aber sie stehen in umgekehrter Reihenfolge; bei Markus-Matthäus geht das Verräterwort dem Abendmahlswort voran, bei Lukas folgt es. Die Entscheidung über die ursprüngliche Reihenfolge ergibt sich ziemlich leicht aus der Analyse der Texte im Zusammenhang mit dem Resultat der Untersuchung von § 72.

Bei Lukas beginnt Jesu Rede an die mit ihm zu Tische Liegenden mit dem Bekenntnis, daß er den dringenden Wunsch gehabt habe, dieses Passah mit seinen Jüngern zu essen, ehe er leide. Gehört die Perikope von der Vorbereitung des Passahmahles zur Grundschrift, so bezieht sich *τοῦτο τὸ πάσχα* auf die Mahlzeit, die Jesus mit seinen Jüngern einnimmt. Ist jene Perikope auszuscheiden, so ist zur Erklärung die Bemerkung 22, 1 heranzuziehen, daß sich das Passah genähert habe: *τὸ πάσχα φαγεῖν* ist wie Joh. 18, 28 Ausdruck für das Feiern des mit der Passahmahlzeit beginnenden Festes. Ob nun der Wunsch Jesu sich mit dieser Mahlzeit erfüllt oder ob er bei dieser Gelegenheit darauf verzichtet, kann erst aus der Untersuchung der folgenden Worte Jesu sich ergeben.

Sie zerfallen offenbar in zwei parallele Abschnitte, V. 16—18 und V. 19 und 20: zwei Wortpaare, die sich je auf Essen und Trinken beziehen. — Den Wunsch, mit den Seinen noch vor seinem Leiden das Passah zu essen, motiviert Jesus dadurch, daß

er es nichtmehr essen werde, bis es erfüllt werde im Reiche Gottes. Die Aufforderung an die Jünger, einen von ihm gesegneten Becher unter sich zu verteilen, motiviert er durch die Bemerkung, daß er von nun an nichtmehr von dem Gewächs des Weinstocks trinken werde, bis das Reich Gottes kommt. Die auf den Wein bezügliche zweite Hälfte des Wortes kann unmöglich den Sinn haben, daß Jesus jetzt zum letzten Male bis zu seiner Parusie mit seinen Jüngern vom Weine trinken wolle, sondern er verzichtet auf seinen Wein und veranlaßt die Jünger, ihn in ihre Trinkgefäße zu verteilen, weil er von jetzt an überhaupt keinen Tropfen des herzerfreuenden Getränkes, das er früher nicht abgewiesen (vgl. 7, 34), mehr trinken werde. Das könnte Jesus nicht gesagt haben, wenn ihm jetzt der Wunsch in Erfüllung gegangen wäre, noch einmal das Passahmahl mit seinen Jüngern zu feiern, dessen Ritus es schon untersagt hätte, daß Jesus auf den Wein verzichtete. Gehen wir von diesem Verständnis der auf den Kelch sich beziehenden zweiten Hälfte des Wortes Jesu zur ersten zurück, so ist es unmöglich, darin die Erfüllung seines Wunsches ausgedrückt zu finden, daß er mit seinen Jüngern noch einmal das Passah essen könne. Vielmehr hat sie denselben wehmütig resignierten Ton wie die zweite: auf dieses letzte Passah, das er noch gehofft hatte, vor seinem Leiden mit den Jüngern essen zu können, muß er verzichten; so mag er denn auch vom Wein, der auf dem Tische steht, nicht mehr trinken; er verzichtet auf beides bis auf den Tag, von dem er V. 30 den Aposteln sagt: *ἵνα ἔσϑητε καὶ πίνητε ἐπὶ τῆς τραπέζης μου ἐν τῇ βασιλείᾳ μου.*

Man erwartet, daß auf diese Worte voll Resignation für die Gegenwart und großer Hoffnung für die Zukunft eine Erklärung an die Jünger folge, weshalb er auf die Erfüllung seiner Hoffnung verzichten müsse. Eine solche findet sich in V. 21—23 durch den Hinweis auf den am Tische gegenwärtigen Verräter. Dazwischen schiebt sich in V. 19 und 20 ein neues Wortpaar, eine Rezension der sogenannten Einsetzungsworte, von der sich drei weitere Formen bei Mark. V. 22—24; Matth. V. 26—28; 1. Kor. 11, 23—25 finden. Irgendwelche innere Verbindung mit Gedanken und Stimmung des ersten Wortpaares ist bei Lukas nicht

vorhanden. Sie können nur aus Markus-Matthäus, sowie aus der von Paulus vertretenen Form herübergenommen worden sein. Dabei ist nun aber zu beachten, daß Markus-Matthäus in V. 25 bzw. 29, einen Abschluß der „Einsetzungsworte" haben, der bei Paulus fehlt und bei Lukas den Abschluß des ersten Wortes über den Kelch bildet. Daß er bei diesem an seiner richtigen Stelle steht, ergibt sich ohne weiteres aus dem Parallelismus zu dem Worte über das Passahessen. Dagegen schließt es sich an das Wort, in dem Jesus den Jüngern den Becher mit seinem Blute bietet, nur sehr schwierig an. Denn da handelt es sich ja nicht um ein Trinken Jesu mit seinen Jüngern. Hieraus ergibt sich, daß Markus-Matthäus eine Schrift vorgelegen hat, in der Jesu Worte über das letzte Mahl, das er mit den Jüngern gehalten, ausgeklungen sind in den Hinweis auf das Endmahl bei seiner Parusie. Dieser Ausklang ist von ihnen herübergenommen, die ihm vorangehenden Worte von dem vorzeitigen Abschied sind aber von ihnen fallen gelassen und durch die sogenannten Einsetzungsworte ersetzt worden, mit denen dann auch Lukas seinen Text ergänzt hat, aber anders als Markus-Matthäus, nämlich so, daß er sie nach seiner Manier nicht mit dem Ganzen verarbeitet, sondern ganz äußerlich angefügt hat. Bei Streichung derselben können wir wieder aus Lukas deutlich die Form der Grundschrift erkennen, die bei Markus-Matthäus ganz unkenntlich geworden ist. Somit wird man sich an den Gedanken gewöhnen müssen, daß ebenso wie bei dem 4. Evangelisten auch in der synoptischen Grundschrift das Mahl ohne alle Beziehung auf die spätere liturgische Feier geschildert worden ist. Bei der Grundschrift tritt in den Vordergrund der Schmerz Jesu, schon so bald, infolge des Verrats einer seiner Jünger, Abschied nehmen zu müssen. Damit ist nun gegeben, daß die lukanische Reihenfolge der Darstellung tadellos ist: an die Geschichte vom Verrat, 22, 3—6, schließen sich die wehmütigen Worte Jesu über sein Scheiden vor dem Feste, 22, 14—18, und dann die Motivierung derselben durch den Verrat des Judas. Daß bei Markus-Matthäus gleich das Wort über den Verräter den Anfang macht, hat seinen einfachen Grund darin, daß bei ihnen die Worte Luk. V. 15—17 ersetzt sind durch die sogenannten Einsetzungsworte, diese aber

nach Luk. V. 20; 1. Kor. 11, 25 an den Schluß der Mahlzeit gehören, die Mark. V. 26; Matth. V. 30 dann auch als Passahmahl sofort mit dem vorgeschriebenen Hallel ein Ende nehmen lassen, während bei Lukas die Unterredung bei Tisch noch viel länger andauert.

Es ist nicht zufällig, daß die Textgestalt des Lukas schon früh Anstoß gegeben hat, und daß man sie mit den anderen Abendmahlsberichten in Übereinstimmung zu bringen gesucht hat. Das hat man im wesentlichen auf zweifach verschiedene Art zu erreichen gesucht: Man strich V. 19b von τὸ ὑπὲρ ὑμῶν διδόμενον an und V. 20, also das, was in dem Worte bezüglich des Brotes über die Markusform hinausgreift, und das Wort über den zweiten Kelch. Auf diese Weise erhielt man für den Verlauf des Abendmahls dieselbe Reihenfolge wie in der ältesten Abendmahlsfeier Did. 9, wo das εὐχαριστεῖν stattfindet zuerst περὶ τοῦ ποτηρίου, sodann περὶ τοῦ κλάσματος. Dem gegenüber hat der Einwand, es sei undenkbar, daß man die „Einsetzungsworte" über den Kelch gestrichen habe, nichts zu sagen. So D a d ff² i l. — Man nahm andererseits eine Umstellung des Textes vor, indem man das Wort vom Brot V. 19 vor die Worte über den ersten Kelch V. 17f. setzte und die Worte vom zweiten Kelch V. 20 strich oder mit denen vom ersten Kelch verband. So erhielt man die Reihenfolge von Brot und Kelch, wie sie bei Markus-Matthäus und Paulus vorliegen. Im einzelnen haben b e dasselbe gestrichen wie die Zeugen für die an erster Stelle genannte Änderung und haben dann noch die Umstellung vorgenommen; syr[cur] hat das ganze Wort vom Brot nur ohne διδόμενον, also wie in 1. Kor. 11, 24, vor den ersten Becher gestellt, syr[sin] hat das Wort vom Brot ganz in der lukanischen Form vor V. 17 gesetzt und kombiniert dann V. 17 und 18 mit V. 20 folgendermaßen: „Und nachdem sie die Abendmahlzeit genossen hatten (V. 20), nahm er den Kelch, dankte und sprach: Nehmt dieses und teilet es unter euch (V. 17), das ist mein Blut (Mark. V. 24; Matth. V. 28), der neue Bund (V. 20)". Daß alle diese Formen Bearbeitungen des traditionellen Textes sind, ergibt sich aus ihrer geringen Bezeugung, aus ihrer starken Verschiedenheit untereinander und aus der Durchsichtigkeit der Motive, aus denen sie entstanden sind.

Das Wort über den Verräter findet sich, was die äußere Ausdehnung betrifft, wieder in der oft beobachteten Folge: Lukas die kürzeste, Matthäus die ausgedehnteste. Daß Jesus auf den Verräter zu reden kommt, ist bei Markus-Matthäus schlechterdings unmotiviert. Als sie zu Tische liegen und essen, sagt Jesus auf einmal: Einer unter euch wird mich verraten. Bei Lukas gibt V. 21: „Überdies siehe, die Hand meines Verräters ist mit mir über Tische," den Grund dafür, daß Jesu schwermütige Betrachtung V. 15—18 nur zu begründet ist. Daß Mark. V. 18 nachschleppend noch besonders hervorhebt: *ὁ ἐσθίων μετ' ἐμοῦ*, was Matthäus hat fallen lassen, ist offenbar durch die Vorlage Luk. 21: *μετ' ἐμοῦ ἐπὶ τῆς τραπέζης*, veranlaßt. Die Rede über den Verräter wird bei Markus-Matthäus unterbrochen von der Frage der Jünger, wer mit der Andeutung gemeint sei, und der etwas rätselhaften Antwort Jesu: *ὁ ἐμβαπτόμενος μετ' ἐμοῦ εἰς τὸ τρύβλιον*: Züge, die Joh. 13, 22ff. viel verständlicher sind. Matthäus geht auf dieser Spur in V. 25 noch eine Strecke weiter und verstärkt dadurch nur den Eindruck, daß hier Stücke vorliegen, die in der Grundschrift nicht gestanden haben. Das wird dann aber auch von dem Auszug aus dieser Schilderung gelten, den Luk. V. 23 an seinen Bericht gehängt hat. Es wird das vollends deutlich werden, wenn herausgestellt worden ist, wie sich nach dem Wort über den Verräter die Grundschrift fortsetzt.

Der Weheruf über den Verräter Luk. 22 wird bei Markus-Matthäus verstärkt durch den Satz: *καλὸν αὐτῷ εἰ οὐκ ἐγεννήθη ὁ ἄνθρωπος ἐκεῖνος*: eine Schärfung des Urteils, wie sie besser in den Mund der späteren Gemeinde als in den Jesu paßt.

An diese Perikope schließen sich bei Lukas zwei Worte Jesu an seine Jünger an, die bei Markus-Matthäus fehlen, und über deren Verhältnis zur Grundschrift man sich nicht ohne weiteres klar ist. Das erste richtet sich wider Hoffart und Eifersucht der Jünger, V. 24—27, die untereinander zankten, wer der größte sei. Auf den ersten Blick sieht man, daß von einer inneren Verbindung mit dem Vorhergehenden nicht die Rede sein kann. Es würde sich auch nicht verstehen, wie Lukas dazu gekommen wäre, das Wort an dieser Stelle zu bringen und nicht etwa als Gegenstück zu der Geschichte von der Bitte der Zebedäussöhne, Mark.

10, 35—45; Matth. 20, 20—28, wenn es ihm nicht überliefert wäre als eine Rede, die Jesus beim letzten Male vor den Jüngern gesprochen hätte.

Das Merkwürdigste an dieser sonst so einfachen Rede ist V. 27. Nachdem Jesus ermahnt hat, daß die Jünger ihre Größe im Dienen offenbaren sollen, will er seine Forderung drastisch bekräftigen. Er stellt sich selbst als Beispiel hin. Aber nicht in seiner Dienstbeflissenheit als Lehrer und Wundertäter wie Mark. 10, 45; Matth. 20, 28, sondern als Diener bei Tische. Es ist ganz unmöglich, V. 27 anders zu verstehen, als daß Jesus beim Sprechen dieser Worte nicht mit den Jüngern zu Tische gelegen, sondern als ihr Diener in ihrer Mitte gestanden hat. An was für ein Dienen zu denken sei, läßt sich auf Grund dieser Worte nur erraten. Die Stelle Luk. 17, 8, wo der Herr zum Knecht sagt: *ἑτοίμασον τί δειπνήσω, καὶ περιζωσάμενος διακόνει μοι ἕως φάγω καὶ πίω, καὶ μετὰ ταῦτα φάγεσαι καί πίεσαι σύ*, nicht weniger wie Luk. 10, 40; Joh. 12, 2, lassen vermuten, Jesus habe ihnen die Speisen aufgetragen. Nun haben wir aber glücklicherweise in Joh. 13 noch einen besonderen Bericht über das letzte Mahl. Dort lesen wir V. 4ff., daß Jesus vom Mahle aufgestanden sei, sich mit einem Schurz umgürtet und angefangen habe, den Jüngern die Füße zu waschen. Das wird ihnen dann als Vorbild demütiger Dienstfertigkeit hingestellt.

Es ist verkehrt, wenn man zur Erklärung des Problems der lukanischen Perikope der Hilfe ausweichen will, welche die johanneische Tradition darbietet. Ich habe nachgewiesen[1], daß in Joh. 13 zwei Berichte von der Fußwaschung zusammengeschmolzen sind. So ist es garnicht auffällig, wenn auch hier bei Lukas noch ein Fragment aus den verschiedenen Rezensionen dieser Erzählung vorliegt. Damit ist dann freilich auch gegeben, daß es sich um einen Einschub in die Grundschrift handelt.

Nicht das gleiche gilt von der in V. 28—30 folgenden Rede übet die Belohnung der getreuen Jünger. Von einem Anschluß an den Abschnitt von der Eifersucht der Jünger untereinander kann keine Rede sein. Wenn Jesus sagt: *ὑμεῖς δέ ἐστε οἱ δια-*

[1]) Vgl. mein Buch, Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu (1910) S. 219ff.

μεμενηκότες μετ' ἐμοῦ ἐν τοῖς πειρασμοῖς μου, so ist das gesagt im Gegensatz zu solchen, die in Jesu Versuchungen nicht ausgeharrt haben, also in unserem Zusammenhang zu Judas. Damit ist gegeben, daß sich V. 28 an V. 22 anschließt. — Beachtenswert ist noch, daß Jesus seine Verheißung an die Jünger als ein Vermächtnis, *διαθήκη*, bezeichnet (*διατίθεμαι, διέθετο*). Das erinnert an das Wort von der *διαθήκη* bei den Einsetzungsworten V. 20, sowie Mark. V. 24; Matth. V. 28. Ob der Anklang ein zufälliger ist? Jedenfalls ist es der Beachtung wert, daß die *διαθήκη*, auf die Jesus bei diesen Abendmahlsworten zu sprechen kommt, sich nicht bezieht auf den durch Blutvergießen zustande gekommenen neuen Bund, sondern auf das Vermächtnis, Genossen am Tische des Königs zu sein in seinem zukünftigen Reiche und dort als *κριταί* die Stämme des heiligen Volkes zu verwalten. Jedenfalls stimmt dieser Abschluß der Abendmahlsworte dazu, daß die lukanische Tradition, von V. 19 und 20 abgesehen, sich von dem liturgischen Ausdruck der offiziellen kirchlichen Feier fernhält und dadurch ihr Alter und ihre Zugehörigkeit zur synoptischen Grundschrift bezeugt.

§ 75. Worte über die Zukunft der Apostel.

Luk. 22, 31—38; Mark. 14, 26—31; Matth. 26, 30—35.

Der Unterschied, daß diese Worte bei Lukas noch beim Essen, bei Markus und Matthäus auf dem Wege nach Gethsemane gesprochen sind, wird nicht erklärt durch die Bemerkung, daß Lukas als Vorgänger des Johannes die Absicht gehabt habe, das letzte Mahl Jesu mit den Seinen mit Abschiedsreden auszustatten, sondern dadurch, daß Markus-Matthäus das Abendmahl in den liturgischen Rahmen der Passahfeier eingefügt haben, die mit dem Anstimmen des zweiten Teiles des großen Hallel schließt. Im übrigen zeigt sich gerade in Mark. V. 26; Matth. V. 30 (*καὶ ὑμνήσαντες ἐξῆλθον εἰς τὸ ὄρος τῶν ἐλαιῶν*) eine Nachwirkung des Lukastextes. Bei Markus-Matthäus findet sich in der Leidensgeschichte nur hier eine Erwähnung des Ölberges, und Mark. V. 32; Matth. V. 36 heißt es nicht, daß Jesus mit seinen Jüngern nach dem Ölberg, sondern daß er nach Gethsemane gekommen sei. Bei Luk. 21, 37 heißt es dagegen im Unterschied von

Markus-Matthäus, welche Jesus die Nächte in Bethanien zubringen lassen, er habe stets am Ölberg übernachtet. Hierauf weist Luk. 22, 39 ausdrücklich zurück, wenn erzählt wird, Jesus sei seiner Gewohnheit gemäß nach dem Ölberg gekommen. Die Ortsangabe Mark. V. 26; Matth. V. 30 steht also völlig in der Luft und erklärt sich nur, wenn ihr Luk. V. 39 vorgelegen hat.

Die Worte Jesu über das Geschick der Jünger sind bei allen Berührungen im einzelnen doch so verschieden und in sich so schwer verständlich, daß es nötig ist, zuerst die Rezension des Lukas für sich zu untersuchen.

Luk. V. 31 schließt sich eng an das vorhergehende Wort an, wo Jesus die getreuen Jünger in Gegensatz zu dem Verräter stellt, der in den Versuchungen Jesu nicht ausgeharrt hat, und macht Petrus, den Ersten der Apostel, aufmerksam auf den Ernst der Lage, in der Satan den Scheidungsprozeß in der Jüngerschar weiter fortsetzen wird. Aber er verbindet damit den Ausdruck der auf seiner Bitte zu Gott beruhenden Zuversicht, daß seine Treue Jesus gegenüber nicht aufhören werde. Er bedarf derselben umsomehr, als er in die Lage kommen wird, seine Brüder, das heißt wohl seine Mitjünger im weiteren Sinne, zu stärken. Schwierig ist in diesem Zusammenhange die Aussage über Petrus in V. 32: *σύ ποτε ἐπιστρέψας*. Man faßt hier *ἐπιστρέφειν* im Sinne von *μετανοεῖν*, zurückkehren zu Gott; vgl. 1, 16; Act. 3, 19; 9, 35 usw. Aber von einem Fall des Petrus ist ja bisher garnicht die Rede gewesen, sondern im Gegenteil von seiner Treue, die dank dem Gebete Jesu nicht ins Wanken kommen wird. Noch unerträglicher ist bei jener Auffassung das *ποτέ* im Sinne von irgendwann, einmal. Die Schwachheit, die sich darin zeigte, daß Petrus den an ihn gerichteten Anfragen der hohenpriesterlichen Dienerschaft, ob er zu Jesu Gesellschaft gehöre, mit der unwahren Äußerung begegnete, er kenne Jesus nicht, hatte doch eine sofortige tiefe Reue zur Folge, und Jesus kannte seinen Apostel zu gut, um nicht zu wissen, daß das Aufstehen von einem Fall bei ihm nicht in unbestimmter Zukunft liege. Anders liegt es, wenn man *ἐπιστρέφειν* hier rein lokal faßt, wie Luk. (2, 20;) 17, 31; Mark. 5, 30; 8, 33; 13, 16 usw. Dann handelt es sich um eine Rückkehr des Petrus in seine Heimat am galiläischen

See (vgl. S. 52 ff.). Die Notwendigkeit einer Stärkung der Brüder bei seiner Rückkehr hat zur Voraussetzung, daß des Meisters Sache schlecht steht, oder daß seine Wirksamkeit gar mit dem Tode geendet hat, ohnedaß Gott ihm durch das Wunder einer Auferstehung das Zeugnis für seine Messianität ausgestellt hat. Wenn nun Petrus auf diese Aufforderung Jesu in V. 33 antwortet: *κύριε, μετὰ σοῦ ἕτοιμός εἰμι καὶ εἰς φυλακὴν καὶ εἰς θάνατον πορεύεσθαι*, so ist das keine Antwort auf die Aufforderung, seine Brüder zu stärken, sondern knüpft an die Wendung an, daß Petrus einmal Jerusalem verlassen werde, um nach Galiläa zurückzugehen. Petrus denkt nicht daran, Jerusalem und damit Jesum zu verlassen; er will sein Geschick teilen, eine Gefangenschaft, wie der Täufer sie erfahren, und dann schließlich auch den Tod. Zu solchem Heroismus ist Petrus doch nicht fähig; das sagt ihm Jesus V. 34 in aller Nüchternheit: noch vor dem Morgengrauen, ehe der Hahn kräht, ist er imstande, dreimal zu versichern, daß er den Herrn nicht kenne. Dem Zusammenhange wie dem Ausdrucke nach beurteilt der Herr das nicht als einen Abfall vom Glauben, sondern als das Gegenteil von dem Heroismus, den Petrus sich zugetraut hatte.

Bisher hatte sich Jesus nur an Petrus gewandt, um an seine Verheißung für die treuen Jünger die Warnung vor der kommenden ernsten Zeit zu schließen; mit V. 35 richtet er sich an alle. Er erinnert sie an die Zeit, in der er sie ohne Beutel und Tasche ausgesandt hatte, und wo sie doch, wie sie es jetzt noch bestätigen, keinen Mangel gehabt haben. Als Sendboten Jesu hat man sie überall freundlich aufgenommen und mit dem nötigen Lebensunterhalt versehen. Jetzt werden die Zeiten andere werden: Tasche und Beutel soll man nicht daheim lassen; vor allem aber ist ihnen ein Schwert notwendig, sosehr, daß sie lieber ihr Obergewand verkaufen sollen, um sich mit Waffen gegen die Menschen zu versehen, die ihnen nun, da ihres Meisters Sache zu Ende gekommen ist, sich feindlich zeigen werden, sodaß sie sich ihrer Haut wehren müssen. Die *ὑποδήματα* in V. 35, auf die in V. 36 nicht wieder zurückgegriffen wird und die auch in 9, 3 fehlen, sind offenbar aus der Überlieferung 10, 4 hier eingedrungen. Den Sinn der Worte Jesu verstehen die Jünger

nicht und scheinen sie auf die gegenwärtige Situation zu deuten. Daher ihre Antwort: κύριε, ἰδοὺ μάχαιραι ὧδε δύο, auf die Jesus kurz mit ἱκανόν ἐστιν reagiert.

Das Mißverständnis der Jünger scheint auch auf Lukas übergegangen zu sein, der in V. 37 auf folgende Weise ein Zitat von Jes. 53, 12 einschiebt: λέγω γὰρ ὑμῖν ὅτι τοῦτο τὸ γεγραμμένον δεῖ τελεσθῆναι ἐν ἐμοί, τό· καὶ μετὰ ἀνόμων ἐλογίσθη. Dabei denkt er nicht, wie der Verfasser von Mark. 15, 28, an die Kreuzigung Jesu inmitten der Schächer, sondern an die Gefangennahme, die Jesus V. 52 als die eines Räubers bezeichnet und bei der die Jünger von ihren Schwertern Gebrauch zu machen beabsichtigen.

Der ganze Abschnitt V. 31—38 macht einen überaus altertümlichen Eindruck und ist, von V. 37 abgesehen, ganz von späteren Reflexionen freigeblieben.

Das kann man von der Parallele bei Markus-Matthäus nicht sagen. In ihr ist die Rede im wesentlichen nur von den Ereignissen dieser Nacht, und wo er der weiteren Zukunft gedenkt, liegt sie in dem beglückenden Lichte der Auferstehung Jesu und tritt dadurch zu dem melancholischen Bilde in Luk. V. 35. 36 in denkbar schärfsten Kontrast. Literarisch weist das Ganze eine hübsche Steigerung auf, beginnend mit einem Worte bezüglich der weiteren Jüngerschar, sodann übergehend zu Petrus und abschließend mit dessen Versicherung, mit Jesus in den Tod zu gehen. Was von diesen Steigerungen zu halten ist, habe ich bereits bei der Versuchungsgeschichte S. 36 ff. nachgewiesen.

Jesus beginnt mit der Vorhersagung an die Jünger, daß sie sich alle an ihm ärgern werden. Bei Mark. V. 27 fehlt das Matth. V. 31 stehende ἐν τῇ νυκτὶ ταύτῃ. Aber es ist doch offenbar, daß er es auf die Ereignisse dieser Nacht bezieht; berichtet er doch in Übereinstimmung mit Matth. V. 56, aber ohne Parallele bei Lukas, daß nach der Gefangennahme Jesu alle Jünger geflohen seien; V. 50. Auf dieses Ereignis weist offenbar das Mark. V. 27; Matth. V. 31 zitierte Wort Zach. 13, 7 hin: πατάξω τὸν ποιμένα, καὶ τὰ πρόβατα διασκορπισθήσονται. Daß dabei an die Zerstreuung in der Nacht der Gefangennahme zu denken ist, die ja bereits nach dem Tode Jesu einer Sammlung in Jeru-

salem Platz machte, ergibt sich aus der Mark. V. 28; Matth. V. 32 angeschlossenen Wendung: ἀλλὰ μετὰ τὸ ἐγερθῆναί με προάξω ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν, wo das Bild des Hirten aus Zach. 13, 7 festgehalten und dahin ausgeführt wird, daß Jesus sich an die Spitze seiner Herde stellt, um sie nach dem ins Auge gefaßten Orte zu führen; vgl. Joh. 10, 4f.; 16. Damit ist ausgesprochen, daß Jesus nach seiner Auferstehung die Jünger zunächst in Jerusalem und nicht zuerst in Galiläa treffen wird. Der Zweck der Tröstung der Jünger ist in diesem Worte klar ausgesprochen. Aber auffallend ist es, daß der Schriftsteller sich nicht begnügt, zu sagen, daß die Ereignisse der kommenden Nacht nicht schon durch das Wiedersehen nach der Auferstehung in ihr Gegenteil verkehrt werden würden. Sollte nicht das Wort von der Rückkehr des Petrus und seiner Mitjünger nach Galiläa, Luk. V. 32, allerdings ohne den Auferstandenen, zu dieser Umgestaltung des Wortes Jesu Anlaß gegeben haben?

Die Überhebung des Petrus schließt sich bei Markus-Matthäus nicht an das Wort Jesu von seiner Rückkehr nach Galiläa, sondern an das von dem allen Jüngern geweissagten Ärgernis: an sich ebenso leicht, nur als der Ausdruck einer weniger liebenswürdigen Gesinnung. In Jesu Antwort überrascht bei Mark. V. 30 das zweimalige Krähen des Hahnes, das auf eine Rezension der Verleugnungsgeschichte hinweist (V. 72), die als jüngster Überlieferung angehörig nachgewiesen werden wird. Das Verleugnen des Petrus Mark. V. 30; Matth. V. 34 ohne die nähere Bestimmung: μὴ εἰδέναι με, Luk. V. 34, wird als eine Steigerung des σκανδαλίζεσθαι dargestellt und insofern doch wohl der konkreten Situation entrückt. Die Weissagung Jesu gibt nun den Anlaß, daß Petrus und die anderen Jünger ihre Todesbereitschaft versichern, wodurch die Rede affektvoll abgeschlossen und ein wirksamer Kontrast zu der Geschichte von der Gefangennahme und der Verleugnung vorbereitet wird.

Daß die Rezension unsres Abschnittes bei Markus-Matthäus Lukas gegenüber in jeder Beziehung die Zeichen der späteren Abfassung an sich trägt und auf den Anspruch, der synoptischen Grundschrift anzugehören, verzichten muß, bedarf keiner weiteren Begründung.

§ 76. Gethsemane.

Luk. 22, 39—46; Mark. 14, 32—42; Matth. 26, 36—46.

Nach Luk. V. 39 begibt sich Jesus seiner Gewohnheit gemäß (21, 37) nach dem Ölberg. Als er mit den Jüngern an den Ort ihres regelmäßigen nächtlichen Aufenthaltes kommt, sagt er ihnen: *προσεύχεσθε μὴ εἰσελθεῖν εἰς πειρασμόν*. Über den Sinn dieser Worte kann kein Zweifel bestehen: bisher haben die Jünger, von Judas abgesehen, treu zu Jesus gestanden in seinen Versuchungen (22, 28). Aber was nun kommen wird, ist schwerer, als was bisher geschah; deshalb hat Jesus Gott gebeten, daß Petrus sich in diesen Versuchungen treu bewähre und so zur Stütze seiner Mitjünger werde (22, 31 f.). Dieser sieht der Zukunft weniger bedenklich entgegen; aber Jesus sieht voraus, daß er bereits in dieser Nacht ihn verleugnen werde (V. 33 f.). Da sich nun aus V. 1—6; 14 ergibt, daß Judas die Situation benutzen wollte, wo Jesus die Stadt verlassen und fern vom Volke am Ölberg sich aufhielt, und da Jesus diesen Plan durchschaut hatte (V. 21), so kann sich die Aufforderung an die Jünger, um Bewahrung vor der Versuchung zu bitten, nur auf die unmittelbar bevorstehende Katastrophe beziehen.

Ohne jeden Zusammenhang hiermit steht in V. 41—46 die Erzählung von einem Gebetsringen Jesu, nicht um Bewahrung in der Versuchung, sondern um Errettung von dem nahenden Todesgeschick. Diese Bitte ist auch völlig unvermittelt mit den vorangehenden Reden Jesu, die seinen Tod ohne weiteres als etwas unbedingt Feststehendes und Unausweichliches betrachten. Da nun die Mahnung an die Jünger in V. 40 am Schluß des Berichtes über Jesu Gebet in V. 46 noch einmal wiederholt wird (*προσεύχεσθε, ἵνα μὴ εἰσέλθητε εἰς πειρασμόν*), so wird dadurch noch deutlicher V. 41—46 als ein Fremdkörper markiert[1]. In der Tat schließt sich V. 47 aufs engste an V. 40 an: noch während Jesus die Jünger ermahnt, um Bewahrung vor der Versuchung zu bitten, naht diese in einem von Judas geführten Haufen. — Somit ist die Geschichte von Jesu Gebetskampf kein Teil der synoptischen Grundschrift, sondern ist von Lukas ein-

[1] Vgl. dieselbe Beobachtung bei Mark. 3, 14. 16.

geschaltet worden auf Grund der Darstellung von Markus-Matthäus und — besonders im zweiten Teile — von anderen Überlieferungen, die auch in Hebr. 5, 7ff. nachzuwirken scheinen. Von hier aus wird sich die Textform in Markus-Matthäus leicht beurteilen lassen. Danach nimmt Jesus die Elfe mit sich nach Gethsemane. Aber anstatt in der kritischen Stunde mit ihnen zusammen zu sein, heißt er sie dort bleiben, da er beten wolle. Dann nimmt er aber doch Petrus, Jakobus und Johannes mit sich, vereinigt sich jedoch nicht mit ihnen im Gebete, sondern läßt sie, wie vorher die Acht, zurück und begibt sich selbst eine kleine Strecke weiter fort. Wozu er eine so verschiedene Behandlung der Jünger in dieser Lage vorgenommen hat, ist nicht klar. Wenn Jesus sonst wohl mit den drei Intimen den größeren Kreis verläßt, so erklärt sich das von selbst; aber jetzt, wo er den Überfall des Judas voraussieht, ist diese Trennung unverständlich. Bei der Gefangennahme sind dann auf einmal wieder alle Jünger gegenwärtig (Mark. 14, 50; Matth. 26, 56). Daß hier zwei verschiedene Berichte ineinander gearbeitet worden sind, liegt auf der Hand. Das rein äußerliche Nebeneinanderstellen der beiden Perikopen bei Lukas vermeidet die bei Markus und Matthäus entstandenen Dunkelheiten.

Nachdem Jesus zum ersten Male von seinem Gebete zu den drei Intimen zurückgekehrt ist, sagt er zu Petrus, Mark. 14, 37: *Σίμων, καθεύδεις; οὐκ ἴσχυσας μίαν ὥραν γρηγορῆσαι;* Auch diese Wendung zeigt, daß die Geschichte von dem Gebetskampf Jesu in die Situation seiner Gefangennahme nicht paßt. Denn das Wort setzt voraus, daß Jesus die Nacht durch im Gebet zu verbringen gedachte, und daß daran seine Jünger nicht einmal die kurze Zeit einer Stunde teilzunehmen imstande wären. Noch stärker wird die Unstimmigkeit, wenn er V. 38 fortfährt: *γρηγορεῖτε καὶ προσεύχεσθε, ἵνα μὴ ἔλθητε εἰς πειρασμόν.* Bei diesen Worten, die im Eingang der lukanischen Perikope (V. 40) stehen, fällt zunächst der Wechsel in der Anrede auf: ohne einleuchtenden Grund geht sie von der zweiten Person des Singular in die des Plural über. Die Parallele bei Matthäus (V. 40) hat diesen Sprung beseitigt, sofern dort Petrus gleich mit *οὐκ ἰσχύσατε* angeredet wird. Noch wichtiger aber ist, daß das dem *προσ-*

εὔχεσθε vorangehende γρηγορεῖτε metaphorisch zu verstehen ist wie in 1. Kor. 16, 13; 1. Petr. 5, 8 und sonst oft, während es unmittelbar vorher im eigentlichen Sinne gebraucht worden war. Mit Recht hat man deshalb schon geurteilt: „Die allgemeine Mahnung fällt hier aus dem Ton; Jesus mag sie bei anderer Gelegenheit gesprochen haben" (Wellhausen). Dazu kommt, daß ihr Inhalt sich nicht reimt mit der Bitte Jesu um Errettung von seinem Todesgeschick. Alle diese Bedenken fallen bei der Anwendung dieser Mahnung im Eingang des lukanischen Berichtes dahin. Damit ist wohl definitiv erwiesen, daß die Geschichte von Jesu Gebetskampf in Gethsemane in der synoptischen Grundschrift nicht gestanden hat, sondern von Markus erst mit der vom Hingang Jesu und seiner Jünger nach dem Ölberg verbunden worden ist. Lukas hat dann einen Auszug daraus an seinen Bericht angehängt, und so ist es gekommen, daß er das Wort von der Bitte um Bewahrung in der Versuchung zweimal gebracht hat. Die Gestalt der synoptischen Grundschrift, die bei Markus-Matthäus ganz verwischt ist, läßt sich bei ihm deutlich feststellen.

§ 77. Die Gefangennahme.

Luk. 22, 47—53; Mark. 14, 43—52; Matth. 26, 47—56.

Der Bericht des Lukas leidet an einer eigentümlichen Zusammenhangslosigkeit. Nach der Bemerkung V. 47a, daß eine von Judas geführte Schar erschienen sei, wird in V. 47b—48 erzählt, daß Judas Jesum geküßt, von Jesus aber daraufhin die Antwort bekommen habe: Ἰούδα, φιλήματι τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου παραδίδως; Nun greift aber V. 49 auf den Moment zurück, wo von seiten der Feinde Jesu noch nichts geschehen war (ἰδόντες δὲ οἱ περὶ αὐτὸν τὸ ἐσόμενον); die Jünger fragen Jesum, ob sie den gegen ihren Meister sich richtenden Angriff nicht mit dem Schwert zurückweisen sollen: κύριε, εἰ πατάξομεν ἐν μαχαίρῃ; Daraus dürfte sich wohl ergeben, daß die Erzählung vom Kuß des Judas in der Grundschrift nicht gestanden hat, daß Lukas sie ihrem Texte erst in verkürzter Form auf Grund von Markus-Matthäus und vielleicht noch anderer Überlieferung eingefügt hat.

Eine zweite Zusammenhangslosigkeit tritt bei V. 50 zutage. Noch ehe Jesus eine Antwort auf die Frage seiner Jünger V. 49,

ob sie mit dem Schwerte dreinschlagen sollten, gegeben hat, wird V. 50 berichtet, daß einer aus der Schar der Jünger dem Knecht des Hohenpriesters das rechte Ohr abgehauen habe. Anstatt daß nun Jesus wie in Matth. 26, 52f. den Voreiligen zurechtgewiesen hätte, heißt es in V. 51: *ἀποκριθεὶς δὲ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· ἐᾶτε ἕως τοῦτο.* Sie sollen das Ziehen des Schwertes bis hierher, bis zu dem, was jetzt geschieht, unterlassen; für spätere Fälle hat er sie ja geradezu in V. 36 auf die Verteidigung mit dem Schwerte hingewiesen, aber auch dort schon die Meinung der Jünger, als ob sie sofort ihre beiden Schwerter gebrauchen sollten, zurückgewiesen (*ἱκανόν ἐστιν*). Die Antwort Jesu in V. 51 paßt also in keiner Weise auf die Tat des Jüngers in V. 50, sondern nur auf die Frage der Jünger in V. 49. Daraus ergibt sich, daß die Episode vom Schwertschlag ebenfalls in der synoptischen Grundschrift nicht gestanden hat, sondern von Lukas aus anderer Tradition herübergenommen worden ist. Damit sind natürlich auch die Worte: *καὶ ἁψάμενος τοῦ ὠτίου ἰάσατο αὐτόν*, aus V. 51 als Zusatz erwiesen.

Endlich zeigt das Wort Jesu an seine Häscher V. 52f. und die darauf folgende Verhaftung V. 54, daß Judaskuß und Schwertschlag nicht vorangegangen sein kann. Wie ist es denkbar, daß man Jesus unbehelligt so lange stehen gelassen hat! Nach Mark. 14, 44; Matth. 26, 48 hatte Judas den Häschern gesagt, daß sie auf das Zeichen des Kusses Jesum ergreifen sollten, und so wird denn die Verhaftung berichtet sofort nach dem Kuß und vor dem Schwertstreich. Bei Lukas ist vielmehr die Vorstellung die, daß Jesus die Absicht der Jünger, die herankommenden Häscher mit dem Schwerte zu empfangen, zurückweist und dann diesen entgegentritt mit den stolzen Worten: „Wie zu einem Räuber seid ihr herausgekommen mit Schwertern und Prügeln. Täglich bin ich bei euch im Tempel gewesen, und ihr habt die Hände nicht nach mir ausgestreckt. Aber dieses ist eure Stunde und die Macht der Finsternis". Er geißelt die Feigheit, die schon in ihrem Entschluß V. 2 hervortrat, und die Verbindung mit dem Jünger, in den der Satan gefahren (V. 3—6). So stehen sie vor ihm wie die Schuldigen. Bei Markus und Matthäus kommt diese Ansprache zu spät. Daß

Lukas sie freilich an die ἀρχιερεῖς καὶ στρατηγοὺς τοῦ ἱεροῦ καὶ πρεσβυτέρους gehalten sein läßt, ist auffallend. V. 47 ist nur im allgemeinen von einem ὄχλος die Rede; auch bei den Leuten, die mit Schwertern und Prügeln herausgekommen sind, wird man doch eher an Diener als an Herren denken. Andererseits werden als diejenigen, die Jesu im Tempel aufgepaßt und ihn doch nicht zu greifen vermocht haben 19, 47f. die ἀρχιερεῖς καὶ γραμματεῖς, 20, 1 οἱ ἱερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς σὺν τοῖς πρεσβυτέροις, 20, 19 οἱ γραμματεῖς καὶ οἱ ἀρχιερεῖς, 22, 2 οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ γραμματεῖς genannt. In Verbindung damit dürfte doch wohl V. 52 die ursprüngliche Fassung darbieten. Es ist sehr bemerkenswert, daß die Parallelen bei Markus-Matthäus hier konsequent von Lukas abweichen. Statt des einfachen ὄχλος Luk. 22, 47 hat Mark. 14, 43: ὄχλος παρὰ τῶν ἀρχιερέων καὶ τῶν γραμματέων καὶ πρεσβυτέρων, Matth. 26, 47: ὄχλος πολὺς ἀπὸ τῶν ἀρχιερέων καὶ πρεσβυτέρων τοῦ λαοῦ. Die Herren sind also ausdrücklich nicht mitgekommen. Auf diese Knechte weist Mark. 14, 48 zurück, wenn er Jesum αὐτοῖς Antwort geben läßt; in der Parallele Matth. 26, 55 steht statt des Pronomens τοῖς ὄχλοις. Dieser Unterschied von Lukas hängt nun offenbar zusammen mit der Verschiedenheit in der folgenden Perikope von der Gefangennahme. Diese beginnt Mark. 14, 53: ἀπήγαγον τὸν Ἰησοῦν πρὸς τὸν ἀρχιερέα, καὶ συνέρχονται πάντες οἱ ἀρχιερεῖς καὶ οἱ πρεσβύτεροι καὶ οἱ γραμματεῖς; im wesentlichen ebenso Matth. 26, 57. Damit ist gegeben, daß diese Leute nicht schon mit hinausgegangen waren, Jesum zu fangen. Anders bei Luk. 22, 54: εἰσήγαγον εἰς τὴν οἰκίαν τοῦ ἀρχιερέως. Hier versammelt sich aber — im Unterschied von Markus-Matthäus — nicht das Synedrium, sondern Jesus wird auf dem Hofe in Gewahrsam gehalten, bis am Morgen des Synedrium zusammenkommt (22, 66). Die Entscheidung über den Text von 22, 52 hängt also davon ab, ob Lukas oder Markus-Matthäus den älteren Text von den Synedriumsverhandlungen haben. Ich werde an seinem Orte nachweisen, daß auch hier Lukas die Grundschrift treu bewahrt hat. Dann gilt das auch von 22, 52.

Daß die längeren Ausführungen des Matthäus zum abgehauenen Ohr, 26, 52—54, der Grundschrift nicht angehören

können, braucht nach dem Gesagten nicht weiter ausgeführt zu werden. Immerhin ist es interessant zu sehen, wie die Äußerungen über den Gebrauch des Schwertes (V. 52: πάντες οἱ λαβόντες μάχαιραν ἐν μαχαίρῃ ἀπολοῦνται) im Gegensatz zu der Äußerung der Grundschrift Luk. 22, 36 stehen.

Ebenso einfach ist das Urteil über den dem Markus V. 51. 52 eigentümlichen Schluß der Gefangennahme Jesu, die Geschichte von dem namenlosen Jüngling, der mit Hinterlassung seines leinenen Untergewandes nackt entflieht. Man pflegt hier ein Selbstzeugnis des Verfassers des zweiten Evangeliums zu finden. Es hat das einiges für sich. Bedenklich macht folgendes: die Perikope ist doch offenbar als ein Beispiel zu dem in V. 50 Berichteten: καὶ ἀφέντες αὐτὸν ἔφυγον πάντες, aufzufassen. Dann fehlt sie aber bei Lukas nicht deshalb, weil sie für ihn keine Interesse hatte, sondern weil für sie die Anknüpfung fehlte, da er überhaupt von einer Flucht der Jünger nichts berichtet. Bietet aber Lukas die Überlieferung in der älteren Form, wie sich bei der Untersuchung von Mark. V. 27; Matth. V. 31 ergeben hat, so ist damit die oben erwähnte Verwendung und Bedeutung der kleinen Perikope unmöglich gemacht. Aber auch in den Zusammenhang des Markus-Textes will sie sich nicht gut einfügen, sondern erweckt den Eindruck eines späteren Zusatzes. Erst Mark. V. 53 wird berichtet, daß man Jesus fortgeführt habe, und in V. 51 heißt es schon, daß der Jüngling ihm gefolgt sei. Zudem macht die Wendung συνηκολούθει αὐτῷ den Eindruck, als ob sie gefaßt wäre im Hinblick auf: ὁ Πέτρος ἠκολούθησεν αὐτῷ, wie ja überhaupt der namenlose Jüngling und Petrus in einem gewissen Parallelismus zueinander stehen. Dann ist aber klar, daß Mark. V. 51 f. erst später in einen Text gekommen ist, in dem nirgends ein rechter Platz dafür frei war. Woher diese Episode stammt, ist schwer zu sagen. Sie stimmt mit der synoptischen Grundschrift insofern gut zusammen, als sie im Unterschied von Markus-Matthäus bezeugt, daß von einer absoluten Panik der Jünger in jener Nacht garnicht die Rede sein kann. Das Ereignis ist überhaupt mehr komisch als tragisch aufzufassen und paßt insofern nicht eben in den Zusammenhang der hochtragischen Darstellung. Ob hier eine Dichtung nach Amos 2, 16 (ὁ γυμ-

νὸς διώξεται ἐν ἐκείνῃ τῇ ἡμέρᾳ; vgl. auch 2, 11: καὶ ἔλαβον ἐκ τῶν υἱῶν ὑμῶν εἰς προφήτας καὶ ἐκ τῶν νεανίσκων ὑμῶν εἰς ἁγιασμόν) vorliegt?

Kap. 11. Jesu Verurteilung und Tod.

Lukas	Markus	Matthäus
Petrus folgt Jesus 22, 54. 55	desgl. 14, 53. 54	desgl. 26, 57. 58
	Verhör in der Nacht 14, 55—64	desgl. 26, 59—66
Verleugnung des Petrus 22, 56—62	Verspottung Jesu 14, 65	desgl. 26, 67. 68
Verspottung Jesu 22, 63—65	Verleugnung des Petrus 14, 66—72	desgl. 26, 69—75
Verhör in der Frühe 22, 66—71	desgl. 15, 1[a]	desgl. 27, 1
Jesu Überführung zu Pilatus 23, 1	desgl. 15, 1[b]	desgl. 27, 2
		Ende des Judas 27, 3—10
Verhandlung vor Pilatus 23, 2—5	desgl. 15, 2—5	desgl. 27, 11—14
Pilatus und Herodes 23, 6—16		
Jesus und Barabbas 23, 17—25	desgl. 15, 6—15	desgl. 27, 15—26
	Verspottung des Judenkönigs 15, 16—20	desgl. 27, 27—31
Hinführung zur Richtstätte 23, 26	desgl. 15, 21	desgl. 27, 32
Die Töchter von Jerusalem 23, 27—31		
Hinrichtung und Verspottung 23, 32—38	desgl. 15, 22—32	desgl. 27, 33—44
Schächer am Kreuze 23, 39—43		
Jesu Tod 23, 44—49	desgl. 15, 33—41	desgl. 27, 45—56

§ 78. Petri Verleugnung, Jesu Mißhandlung und Sitzung des Synedriums.

Luk. 22, 54—71; Mark. 14, 53—15, 1[a]; Matth. 26, 57—27, 1.

Bei aller Ähnlichkeit in Einzelheiten ist die Anordnung des Stoffes bei Lukas und bei Markus-Matthäus eine so verschiedene,

daß es begreiflich ist, wie man annehmen konnte, ersterer habe mit der synoptischen Grundschrift eine andere verbunden. Die bisher untersuchten Perikopen der Leidensgeschichte haben das entgegengesetzte Resultat gehabt. Es wird sich zeigen, daß es auch in diesem Abschnitt nicht anders steht.

Bei Lukas folgt auf die Verhaftung Jesu bei Nacht seine Überführung in das Haus des Hohenpriesters. Erst am Morgen findet eine Versammlung der Synedristen statt. In der Zwischenzeit ereignet sich bei dem im Hofe befindlichen Jesus zuerst die Verleugnung des Petrus und sodann die rohe Verspottung des Gefangenen durch die ihn bewachenden Diener. Der enge Zusammenhang dieser Vorgänge liegt vor Augen. Daß Petrus Jesu gefolgt ist (V. 54), bereitet die Verleugnungsszene vor, und andererseits schließt sich an die Situation von der im Hofe um ein Feuer versammelten Dienerschaft die Verhöhnung Jesu auf das natürlichste an.

Diese Zusammenhänge sind bei Markus-Matthäus nicht vorhanden. Die Einleitung zur Geschichte der Verleugnung, Mark. 14, 54; Matth. 27, 58, wird abgebrochen durch den Bericht von einer in der Nacht stattgehabten Sitzung des Synedriums. Und die Verhöhnung Jesu schließt sich nicht an die Verleugnung des Petrus an, sondern an das vom Synedrium ausgesprochene Todesurteil; nicht die Knechte sind es, die sich diese rohe Behandlung zuschulden kommen lassen, sondern die Synedristen bekräftigen damit ihr ungerechtes Urteil. Dann wird der fallengelassene Faden der Petrusgeschichte wieder aufgenommen, und daran schließt sich ebenso unvermittelt die zweite Sitzung am

Man sieht auf den ersten Blick, daß diese andere Anordnung bedingt ist durch das Auftreten der nächtlichen Sitzung bei Markus-Matthäus. Ob man darin ein Stück der synoptischen Grundschrift erkennen kann, davon wird die Beurteilung der Differenz in der Anordnung des ganzen Abschnittes abhängen.

Bedenken gegen die Darstellung der beiden ersten Synoptiker erweckt schon die Tatsache, daß die zweite Sitzung des Synedriums ohne allen Inhalt ist; das Ganze lautet: *συμβούλιον ἑτοιμάσαντες οἱ ἀρχιερεῖς μετὰ τῶν πρεσβυτέρων καὶ τῶν γραμματέων καὶ*

ὅλον τὸ συνέδριον. Der Beschluß, den sie gefaßt haben, wird aus den folgenden Worten: δήσαντες τὸν Ἰησοῦν ἀπήνεγκαν καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ, zu entnehmen sein. Aber um den Beschluß zu fassen, Jesus dem Pilatus zu überliefern, brauchte doch nicht eine zweite Sitzung zusammenzutreten. Weshalb hat man das nicht bereits in der ersten erwogen? Aber freilich, wenn man den Bericht der ersten durchliest, erkennt man, daß der Gedanke an Pilatus dort überhaupt keinen Raum hat. In voller Selbstherrlichkeit fällen die Synedristen das Todesurteil über Jesus, und damit scheint die Sache abgetan.

Diese Bedenken bestehen dem Texte des Lukas gegenüber nicht. Die einzige Sitzung hat keinen anderen Zweck, als Jesus zu einem Geständnis zu veranlassen, mit dem seine Feinde ihn wirkungsvoll vor Pilatus verklagen könnten, nämlich zu dem, daß er sich für Christus, den König, ausgebe (vgl. 22, 66; 23, 2).

Nun ist aber zu beachten, daß sich der Inhalt der ersten, nächtlichen Sitzung bei Markus-Matthäus mit der einzigen, am Tage stattfindenden des Lukas mannigfach berührt. So ist denn ein Vergleich des Unterschieds der beiden Überlieferungen im einzelnen sehr wichtig. Bei Markus-Matthäus beginnt die Sitzung damit, daß das Synedrium Zeugnis (Matthäus setzt gleich erklärend: ψευδομαρτυρίαν) wider Jesum zu bekommen sucht, um ihn töten zu können, aber nichts findet, vgl. LXX Ps. 26, 12. Wiewenig es hier darauf ankommt, diejenige Anklage zu gewinnen, durch die man hoffen konnte, Pilatus zum Eingreifen zu veranlassen, ergibt sich daraus, daß von den vielen nicht miteinander stimmenden Zeugnissen der Hinweis auf ein Wort Jesu namhaft gemacht wird, in dem er gesagt haben solle, er werde diesen mit Händen gemachten Tempel abbrechen und einen anderen, nicht mit Händen gemachten aufbauen. Woher dieses Wort stammt, erfährt man aus den Synoptikern nicht; daß Jesus gesagt haben solle, er werde den Tempel zerstören, ist angesichts seiner Stimmung bei der Tempelreinigung, wo er vielmehr zum Schutz des Tempels auftritt, ganz unwahrscheinlich. In der johanneischen Rezension dieser Geschichte findet sich das Wort, an das jene Rede der falschen Zeugen anzuknüpfen scheint, Joh. 2, 19: λύσατε τὸν ναὸν τοῦτον, καὶ ἐν τρισὶν ἡμέραις ἐγερῶ αὐτόν. Es

enthält eine zornige Aufforderung an die Tempelschänder, ihr Werk bis zu Ende zu führen, und die Versicherung, daß er binnen kurzem das zerstörte Gotteshaus wiederherstellen werde. Relativ am nächsten steht ihm der Ausdruck Matth. 26, 61: *δύναμαι καταλῦσαι τὸν ναὸν τοῦ θεοῦ καὶ διὰ τριῶν ἡμερῶν αὐτὸν οἰκοδομῆσαι*, während der bei Markus mit dem Gegensatz von *χειροποίητος* und *ἀχειροποίητος* den Gedanken, daß Jesus den Tempel aufbauen werde, stört und offenbar eine Deutung des Wortes auf die Beseitigung des Judentums und die Herstellung der christlichen Kirche bringt, die sich ohne weiteres als jüngste Form dieses Wortes gibt. Eine Anklage auf Frevel am Tempel war aber nach Markus V. 59 nicht zu gewinnen, da auch diese Aussagen nicht miteinander übereinstimmten. Daß eine solche Anklage auf Impietät dem Tempel gegenüber bei der römischen Obrigkeit vollständig wirkungslos sein mußte, bedarf nicht erst der Erwähnung. — Nun erhebt sich der Hohepriester als Vorsitzender dieses Gerichtshofes und fordert Jesus auf, etwaige Einwendungen gegen diese Zeugnisse zu erheben; Jesus aber verzichtet auf das Wort. Von dieser ganzen Verhandlung findet sich bei Lukas nichts, wie auch die auf die Synedriumsitzung zurückweisenden Spottreden unter dem Kreuze, Mark. 15, 29; Matth. 27, 40, bei Lukas fehlen, der also im Unterschied von den beiden ersten Synoptikern die Grenzen der Grundschrift gegen die johanneische Überlieferung nicht überschreitet.

Es beginnen die Parallelen von Markus-Matthäus und Lukas. Der Hohepriester fragt Jesus nach Mark. V. 61: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ εὐλογήτου;* In Matth. V. 63 ist die Rede feierlicher; der Hohepriester fordert ihn zu einer eidlichen Aussage auf: *ἐξορκίζω σε κατὰ τοῦ θεοῦ τοῦ ζῶντος, ἵνα ἡμῖν εἴπῃς εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ.* Diese Anfrage hat mit den vorher abgegebenen Zeugnissen gegen Jesus nichts zu tun. Worauf der Hohepriester damit hinauswill, ist nochnicht zu erkennen. Bei Lukas ist es nicht der Hohepriester in offiziellem Auftritt, der die Frage stellt, sondern die Synedristen dringen auf Jesus ein V. 66: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν.* Die Abstufung des Ausdrucks zwischen Markus-Matthäus und Lukas ist eine ähnliche wie in dem Gespräch bei Bethsaida, bzw. Cäsarea Philippi (vgl.

S. 226f.), wo Petrus auf Jesu Frage, als wen sie ihn vor dem Volke bezeichnen, bei Lukas 9, 20 antwortet: *τὸν Χριστὸν τοῦ θεοῦ*; bei Mark. 8, 29: *σὺ εἶ ὁ Χριστός*, bei Matth. 16, 16: *σὺ εἶ ὁ Χριστὸς ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ ζῶντος*: bei den beiden letzten ist aus der messianischen Gottessohnschaft, wie in der Perikope von Davids Sohn und Herrn, Mark. 12, 35ff.; Matth. 22, 41ff., im Unterschied von Luk. 20, 41ff. (S. 329), die physische geworden. Auf diesem Unterschied beruht der verschiedene Verlauf der Synedriumsitzung bei den beiden ersten Synoptikern und bei Lukas. Die Frage des Hohenpriesters beantwortet Jesus Mark. V. 62 rund mit: *ἐγώ εἰμι*, Matth. 26, 64: *σὺ εἶπας*, und fügt dann die Versicherung hinzu: *ὄψεσθε τὸν υἱὸν τοῦ ἀνθρώπου ἐκ δεξιῶν καθήμενον τῆς δυνάμεως καὶ ἐρχόμενον μετὰ (ἐπὶ) τῶν νεφελῶν τοῦ οὐρανοῦ*: seine Parusie vom Himmel her wird die Behauptung seiner Gottessohnschaft ihnen bestätigen (vgl. Apoc. 1, 7). Daraufhin zerreißt der Hohepriester seine Kleider und klagt ihn der Gotteslästerung an, die anderen aber sprechen über ihn das Todesurteil aus, was natürlich nur möglich ist unter der Voraussetzung, daß Jesus sich in physischem Sinne Gottes Sohn genannt hat.

Ganz anders ist der Verlauf bei Lukas. Auf die Frage der Synedristen, ob er Christus sei, gibt Jesus keine runde Antwort, sondern sagt zunächst V. 67f.: *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε· ἐὰν δὲ ἐρωτήσω, οὐ μὴ ἀποκριθῆτε.* Er hat es noch letzthin in der Unterredung über die Herkunft der Taufe Johannis (vgl. 20, 1ff.) erfahren, daß es ihnen überhaupt nicht um ein ernsthaftes Verständnis seiner Sendung zu tun ist. Fährt er dann V. 69 fort: *ἀπὸ τοῦ νῦν δὲ ἔσται ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου καθήμενος ἐκ δεξιῶν τῆς δυνάμεως τοῦ θεοῦ*, so ist klar, daß er damit nicht auf eine Bezeugung seiner Gottessohnschaft hinweisen will, der sich die Synedristen dereinst nicht werden entziehen können. Das *ὄψεσθε* von Markus-Matthäus fehlt, ist hier auch unmöglich, da Jesus etwas nennt, was den Augen der Menschen garnicht zugänglich ist. Von dem auf den Wolken des Himmels kommenden Menschensohn des Daniel ist nicht die Rede, sondern nur von dem Sitzen zur Rechten Gottes. Dieses erwähnt Jesus als Ausdruck seiner Überzeugung gegenüber dem Unglauben der Synedristen; Gott wird ihn, wie LXX Psalm 109, 1 geschrieben steht,

sofort zu seiner Rechten erhöhen. (Der Gedanke an die Auferstehung wird hier ebensowenig berührt wie der an die 40 Tage bis zu Jesu Himmelfahrt.) Das genügt ihm gegenüber der Verwerfung von seiten der Oberen seines Volkes. Es ist bedeutsam, daß Jesus in seiner Antwort die Bezeichnung ὁ Χριστός, bzw. ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ, vermeidet und statt dessen ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου gebraucht. Er tut das, indem er die beiden messianisch aufgefaßten Stellen Psalm 109, 1 und 8, 5—7 verwendet, wie das auch 1. Kor. 15, 25—27 geschehen ist. Dem gegenüber kann die Parallele bei Markus und Matthäus nur als das Spätere begriffen werden. Das Motiv für die Wahl der Bezeichnung als „Menschensohn" ist hier gefallen, da Jesus sich vorher ja unumwunden als Gottessohn bekannt hatte. Nun dient sie dazu, daß sich damit die Vorstellung aus Dan. 7, 13 von dem auf des Himmels Wolken kommenden Menschensohn verbindet, wie sie Mark. 13, 26; Matth. 24, 30 auftritt, während sie dort in der Grundschrift fehlt und nur von Lukas 21, 27 in deren Text störend eingefügt worden ist; vgl. S. 362. Als von dem in Luk. 22, 69 erhaltenen Texte abhängig verrät sich die Parallele Matth. 26, 64 durch das dem ἀπὸ τοῦ νῦν entsprechenden ἀπ' ἄρτι, das in der letzten Rezension des Markus als sinnstörend gestrichen sein muß.

Die so oft erwiesene Unstimmigkeit des Lukastextes, in dem neben der rein erhaltenen Grundschrift unvermittelt spätere Einschaltungen aus Markus-Matthäus stehen, zeigt sich auch hier, sofern auf die Antwort Jesu V. 67—69 die Synedristen in V. 70 erwidern: σὺ οὖν εἶ ὁ υἱὸς τοῦ θεοῦ; Wie können sie so fragen, nachdem Jesus sich vorher garnicht als Gottessohn, sondern als ὁ υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου bezeichnet hat? Wie kann aber vollends Jesus auf die Frage antworten mit: ὑμεῖς λέγετε, ὅτι ἐγώ εἰμι, nachdem er in V. 67 eine Antwort auf die Frage, ob er Christus sei, verweigert hatte? V. 70 ist nichts anderes als Herübernahme von Mark. V. 61 f.; Matth. V. 63 f. Dann ist aber nicht zu bezweifeln, daß auch Luk. V. 71 unter dasselbe Urteil fällt: οἱ δὲ εἶπαν· τί ἔτι ἔχομεν μαρτυρίας χρείαν; αὐτοὶ γὰρ ἠκούσαμεν ἀπὸ τοῦ στόματος αὐτοῦ. Auf die von ihnen vorgelegte Frage, ob er Christus sei, hatte V. 69 keine Antwort gegeben. Außerdem

weist das ἔτι auf die vorhergegangenen Zeugnisabgaben hin, von denen wohl Markus-Matthäus etwas wissen, nicht aber der Text des Lukas. Es schließt also die aus ihm erkennbare Grundschrift die Synedriumsitzung so ab, daß Jesus jede Antwort verweigert und sich seiner Erhöhung zum Vater getröstet. Daran schließt sich der Bericht, daß man ihn zu Pilatus gebracht hat. Bei Markus-Matthäus wird gegen ihn der Vorwurf des Frevels am Tempel erhoben, und auf Grund der Anklage der Gotteslästerung wird ihm das Todesurteil gesprochen. Dann bringt man ihn — man weiß nicht recht, weshalb — zu Pilatus, berichtet dort nichts über das Resultat der Verhandlung, erlebt es aber, daß Pilatus ihn fragt, ob er der Juden König sei, eine Frage, die bei Markus-Matthäus garnicht vorbereitet ist. Aus alledem ergibt sich, daß schon rein literarkritisch betrachtet der Bericht über die Synedriumsitzung bei Markus-Matthäus der bei Lukas unterlegen ist. Daß jener, geschichtlich betrachtet, völlig unhaltbar ist, da die Juden das Recht der Todesstrafe unter römischem Regiment nicht besaßen (vgl. Joh. 18, 31), daß aber die spätere Geschichtsdarstellung die ganze Schuld der Verurteilung Jesu den Juden zuzuschieben beliebte (vgl. Matth. 27, 24; Petrusevangelium), bedarf keiner weiteren Ausführung.

Mit der Umordnung der Synedriumszene war die andere Stellung der Szene von der Verspottung und Schändung Jesu gegeben. Nach Lukas sind es die Wächter Jesu, die mit ihm unwürdigen Spott treiben. Nach Markus-Matthäus mißhandeln die Synedristen Jesum. Bei Markus sind es daneben noch die ὑπηρέται, die Jesum mit Backenstreichen traktieren. Die Vermutung liegt nahe, daß in Matth. V. 67 (οἱ δὲ ἐράπισαν) das bei Markus stehende ὑπηρέται bloß infolge Schreiberversehens ausgefallen ist. Die Varianten an dieser Stelle zeigen, daß der Text schon von lange her anstößig gewesen ist. An sich ist es wohl kaum zu entscheiden, ob es wahrscheinlicher sei, daß das Synedrium oder die Sklaven Jesum mißhandelt hätten. Aber es ist doch zu beachten, daß es bei der Verspottung im Prätorium, Mark. 15, 16—20; Matth. 27, 27—36, die römischen Soldaten sind; Joh. 18, 22 ist es ein ὑπηρέτης, der Jesus den Backenstreich gibt, Joh. 19, 2 sind es die Soldaten, die mit Jesus Un-

fug treiben. Aus diesen Parallelen ergibt sich, daß die lukanische Darstellung, wonach die Wächter Jesus verhöhnen, den Vorzug verdient vor Markus-Matthäus, wo es durch die Synedristen geschieht.

Das gleiche Urteil wird wohl bezüglich der Verschiedenheit in der Darstellung der Situation gelten. Nach Lukas handelt es sich um eine pietätslose Verspottung Jesu. Es fällt alles unter den Begriff des *ἐμπαίζειν*, auch das *δέρειν* und *παίειν* (oder *παίζειν*??). Statt des *ἐμπαίζειν* finden wir bei Markus-Matthäus *ἐμπτύειν*, statt des *δέρειν* ein *κολαφίζειν*, statt des *παίειν* ein *ῥαπίσμασιν αὐτὸν λαμβάνειν*. Der Unterschied ist sehr groß. Daß kräftigere Farben bei Markus-Matthäus verwendet worden sind, bedarf keines Nachweises. Aber daß diese auf alttestamentliche Typen zurückgehen, ist ebenso gewiß. Es ist vor allem Jes. 50, 6 zu nennen: *τὸν νῶτόν μου ἔδωκα εἰς μάστιγας, τὰς δὲ σιαγόνας μου εἰς ῥαπίσματα, τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων*. In diesem Bilde findet sich vor allem das Anspeien, sodann die Backenstreiche. Daneben tritt die Schilderung des Knechtes Jahwes aus Jes. 53, 3: *ἄνθρωπος ἐν πληγῇ ὢν καὶ εἰδὼς φέρειν μαλακίαν, ὅτι ἀπέστραπται τὸ πρόσωπον αὐτοῦ, ἠτιμάσθη καὶ οὐκ ἐλογίσθη*. Nach LXX wendet nicht der Beschauer sein Angesicht von dem Schmerzensmann ab, sondern das Angesicht des Geschlagenen selbst ist abgewandt. Beachtet man nun, daß es bei Lukas bloß heißt: *περικαλύψαντες αὐτόν*, während bei Markus: *περικαλύπτειν αὐτοῦ τὸ πρόσωπον*, so liegt die Vermutung sehr nahe, daß bei ihm der Jesajatext eingewirkt hat; vielleicht mehr noch LXX Ps. 68, 8f.: *ἕνεκα σοῦ ὑπήνεγκα ὀνειδισμόν, ἐκάλυψεν ἐντροπὴ τὸ πρόσωπόν μου*. Dieser Eindruck verstärkt sich dadurch, daß das Verhüllen des Angesichts nicht wie bei Lukas in direkte Beziehung zu der Frage gebracht wird: *προφήτευσον*, sondern an zweiter Stelle in der Vierzahl der nebeneinandergestellten Handlungen steht: anspeien, Angesicht verhüllen, Faustschläge geben, zum Weissagen auffordern. Bei Matthäus ist dann das *περικαλύπτειν* ganz gefallen, das *πρόσωπον* mit dem *ἐμπτύειν* verbunden, offenbar unter Einwirkung von Jes. 50, 6: *τὸ δὲ πρόσωπόν μου οὐκ ἀπέστρεψα ἀπὸ αἰσχύνης ἐμπτυσμάτων*. In den Zusammenhang dieser

Jesajastelle paßt das Verhüllen nicht. Jes. 53, 3 ist also dem Verfasser des Lukastextes offenbar nicht ins Bewußtsein getreten.

Bei Lukas wie bei Markus schließt sich an die höhnende Aufforderung „Weissage" noch eine Wendung, bei Lukas: *καὶ ἕτερα πολλὰ βλασφημοῦντες ἔλεγον εἰς αὐτόν*; bei Markus: *καὶ οἱ ὑπηρέται ῥαπίσμασιν αὐτὸν ἔλαβον*. Matthäus hat diesen Zug in sein Gesamtbild aufgenommen und dadurch allerdings eine stilistische Besserung erreicht. Es scheint, als ob Markus an Stelle der summarischen Bemerkung bei Lukas einen konkreten Fall hätte haben wollen. Wo hat er ihn hergenommen? In dem Bericht von dem Verhör Jesu Joh. 18, 22 heißt es: *ταῦτα δὲ αὐτοῦ εἰπόντος εἷς παρεστηκὼς τῶν ὑπηρετῶν ἔδωκεν ῥάπισμα τῷ Ἰησοῦ*. Wenn man beachtet, daß sich *ῥάπισμα* nur an diesen beiden Stellen und Joh. 19, 3 findet, *ῥαπίζειν* in der Parallele Matth. 26, 67 und in der Bergpredigt 5, 39; ferner, daß *ὑπηρέτης* bei Johannes sehr oft vorkommt, in der Leidensgeschichte Joh. 18, 3. 12. 18. 22. 36; 19, 6, außerdem 7, 32. 45. 46, im ganzen Markus nur 14, 54. 65, bei Matth. gar nur 5, 25; 26, 58, bei Lukas endlich in der Leidensgeschichte überhaupt nicht steht und sonst nur 1, 2; 4, 20, so ist die Vermutung, daß sich in unserm Markustext johanneischer Einfluß zeigt, kaum zu umgehen. Die Vermutung steigert sich noch dadurch, daß Mark. V. 54: Matth. V. 58 ausdrücklich gesagt ist, daß die *ὑπηρέται* nicht mit im Sitzungssaale waren, sondern mit Petrus am Feuer im Hofe. Wie kommen sie denn nun auf einmal, Mark. V. 65, in den Saal, während V. 66 sofort sagt, daß Petrus *κάτω ἐν τῇ αὐλῇ* gewesen sei? Das erklärt sich alles nur aus der Situation in Joh. 18, die Markus etwas unvorsichtig in seinen Text hinübergenommen hat.

Auch die Verleugnung des Petrus tritt durch die Umordnung des Stoffes bei Markus-Matthäus in andere Beleuchtung. Während der Bericht Luk. V. 54f. als Vorbereitung der Verleugnungsszene sofort seine Fortsetzung in V. 56 findet, wird die offenbare Einleitung der Geschichte Mark. V. 54 von ihrer Fortsetzung in V. 66 durch die dazwischen geschobene Synedriumszene abgetrennt. Man beachte, wie in V. 66f. an die Worte von V. 54 wieder angeknüpft wird. Bei Matthäus ist der Riß

etwas verbessert: das Sitzen am Feuer, das bei allen drei anderen Evangelisten sich findet, läßt er V. 58 ganz aus und leitet mit den Worten ἰδεῖν τὸ τέλος die Geschichte von der Verurteilung durch das Synedrium ein.

Die Verleugnungsszene selbst unterscheidet sich zunächst in Konsequenz der verschiedenen Stoffordnung so, daß Jesus sich während derselben bei Markus-Matthäus im Sitzungszimmer des Synedriums befindet, bei Lukas dagegen auf dem Hofe, wo sich die ihn bewachenden Knechte mit Petrus bei dem Feuer aufhalten. Mit letzterem ist die Situation gegeben, die den Zug V. 61 (καὶ στραφεὶς ὁ κύριος ἐνέβλεψεν τῷ Πέτρῳ) ermöglicht, der natürlich bei den beiden ersten Synoptikern nicht festgehalten werden konnte. Daß er späterer Zusatz sei, kann man nur behaupten, wenn man die Anordnung bei Markus-Matthäus als die ursprüngliche nachweisen könnte.

Auch was die Zeit des Ereignisses betrifft, so ist die verschiedene Anordnung von Nachwirkung gewesen. Bei Lukas folgen die beiden ersten Verleugnungen kurz aufeinander; zwischen der zweiten und dritten liegt dann etwa der Zwischenraum einer Stunde, und darauf folgt der (erste) Hahnenschrei, der die Mitternacht bezeichnet. Die zweite Hälfte der Nacht ist dann ausgefüllt mit den Mißhandlungen Jesu durch seine Wächter. Bei Markus-Matthäus geht der Verleugnung die große Synedriumsitzung und die Mißhandlung Jesu voraus. Die Folge davon scheint zu sein, daß die ganze Verleugnungsszene schnell verläuft: nicht bloß schließt sich wie bei Lukas die zweite Verleugnung eng an die erste, sondern auch die dritte an die zweite (Mark. V. 70: μετὰ μικρόν). An die dritte aber mit dem zweiten Hahnenschrei schließt sich sofort die zweite in der Morgenfrühe stattfindende Synedriumsitzung; vgl. 15, 1: καὶ εὐθὺς πρωΐ. Dazu kommt, daß Petrus bei Markus-Matthäus sofort die αὐλή verläßt und nach Mark. V. 68 εἰς τὸ προαύλιον, nach Matth. V. 71 εἰς τὸν πυλῶνα hinausgeht, während er nach Luk. V. 62 erst nach dem Hahnenschrei und dem Sichumwenden Jesu den Hof verläßt. Mit der schnellen Folge der drei Akte bei Markus hängt es auch wohl zusammen, daß die erste und zweite Verleugnung durch dieselbe Magd veranlaßt wird, die ihr Wort wiederholt, als Petrus, durch

ihre erste Ansprache beunruhigt, den Hof verläßt. Matthäus hat aus Mißverständnis von ἡ παιδίσκη in Mark. V. 69 geschrieben ἄλλη, sodaß nun bei ihm im Unterschied von den anderen drei Verleugnungsgeschichten zwei Mägde auftreten. In dem Punkte sind alle vier Geschichten einig, daß die erste Person, welche die Anfrage stellte, eine Magd gewesen sei. Eng schließt sich bei Markus auch insofern die dritte Verleugnung an die zweite an, als die Dabeistehenden, denen gegenüber die Magd sich zum zweiten Male geäußert hatte, nun ihrerseits zum dritten Male die den Petrus betreffenden Worte sagen. Dadurch ist bedingt, daß die Lage bedenklicher wird und Petrus mit Sichverfluchen und Schwören aus derselben freizukommen versucht. Auf diese Weise erhält die Szene bei Markus-Matthäus eine Steigerung, die an diejenige in der Versuchungsgeschichte erinnert und die in sehr wirkungsvollen Kontrast tritt zu dem nun erklingenden Hahnenschrei. Freilich wird dieser Effekt im Markustexte dadurch wesentlich geschädigt, daß es sich um den zweiten Hahnenschrei handelt. Woher weiß Petrus, daß es der zweite ist? Wohl, weil er nach der ersten Verleugnung V. 68 den ersten Schrei gehört hat. Aber wie kommt es, daß er diesem gegenüber ganz empfindungslos geblieben ist? Die Künstlichkeit dieses doppelten Hahnenrufes ergibt sich auch daraus, daß nach jüdischer Anschauung der erste um Mitternacht, der andere gegen drei Uhr erschallt; sie begrenzen die dritte Nachtwache. Nach Markus aber ist zwischen dem ersten und zweiten nur eine kurze Zeit. Es bestätigt sich also die schon ausgesprochene Ansicht, daß der doppelte Hahnenschrei der jüngsten Markusüberlieferung angehört, von der Matthäus unabhängig ist.

Im Vergleich zu Markus-Matthäus zeigt der Verlauf der Szene bei Lukas nichts von jener künstlerischen Steigerung: zuerst reden ihn kurz nacheinander eine Magd und dann ein ἕτερος an. Nach Verlauf einer Stunde kommt noch einmal jemand zu Petrus und erhält die gleiche Antwort ohne Steigerung des Affektes. Da erschallt der Hahnenschrei, und Jesus wendet sich um; das bringt Petrus zur Besinnung. Wie man diese Darstellung auf Grund der in Markus-Matthäus hätte herstellen können, ist nicht einzusehen.

Schwierigkeiten bereitet der Schlußsatz, der bei Matthäus und Lukas übereinstimmend lautet: καὶ ἐξελθὼν ἔξω ἔκλαυσεν πικρῶς. Da diese Worte bei Lukas in der altlateinischen Übersetzung fehlen, so hat man vermutet, sie seien von Matthäus herübergenommen worden. Das ist schon deshalb nicht wahrscheinlich, weil das ἐξελθών bei Matthäus ziemlich unmotiviert ist, da dieser V. 71 bereits (in Übereinstimmung mit Mark. V. 68) bemerkt hatte, Petrus sei aus der αὐλή hinausgegangen. Eine derartige Bemerkung ist bei Lukas nicht vorhanden. Andererseits ist es ganz unmöglich, daß bei seiner Anordnung des Stoffes eine Bemerkung über das Fortgehen des Petrus hätte fehlen können. Denn bei ihm schließt sich an die Verleugnung nicht der Aufbruch mit Jesus zu Pilatus, sondern Jesu Mißhandlung, und zwar nicht im Hause des Hohenpriesters, sondern im Hofe, ebenda, wo sich auch Petrus befand. Der Schriftsteller konnte nicht unausgedrückt lassen, daß Petrus bei diesem Ereignis nichtmehr zugegen gewesen wäre.

Rätselhaft ist der Schluß der Geschichte bei Markus: καὶ ἐπιβαλὼν ἔκλαιεν. Bei ἐπιβαλών ist nur das eine gewiß, daß es etwas anderes bedeutet als das ἐξελθών in den beiden Parallelberichten; so entlastet es den Text von der Schwierigkeit, daß von einem zweimaligen Hinausgehen des Petrus wie bei Matthäus die Rede ist. Aber ebendas macht gegen die Ursprünglichkeit bedenklich. Somit unterliegt dieser Satz wie der zweimalige Hahnenschrei dem Verdacht, daß er erst der letzten Redaktion des Markus entstammt, daß die Verwandtschaft zwischen Lukas und Matthäus hier wie oft den Weg über die ältere Form des Markus geht, und daß das Wort über das Hinausgehen des Petrus und sein bitterliches Weinen der synoptischen Grundschrift angehört.

§ 79. Das Ende des Judas.

Matth. 27, 3—10.

Diese nur bei Matthäus vorhandene Perikope ist schon dadurch als der Grundschrift nicht angehörig verdächtig. Das bestätigt sich einerseits dadurch, daß sie geradeso äußerlich in die Geschichte von Jesu Vorstellung vor Pilatus eingeschoben ist,

wie der Bericht von der ersten Synedriumsitzung bei Markus-Matthäus in die Perikope von Petri Verleugnung. Man vergleiche Matth. V. 11 mit Mark. 15, 2. Der Überschuß bei jenem über diesen (ὁ δε Ἰησοῦς ἐστάθη ἔμπροσθεν τοῦ ἡγεμόνος) hat den Zweck, den fallengelassenen Faden von Matth. 27, 2 (καὶ παρέδωκαν Πειλάτῳ τῷ ἡγεμόνι) wieder aufzunehmen.

Andererseits ist zu beachten, daß Matth. 27, 3: τότε ἰδὼν Ἰούδας ὁ παραδιδοὺς αὐτόν ὅτι κατεκρίθη, zurückblickt auf die erste Synedriumsitzung bei Markus-Matthäus mit ihrem Schluß: κατέκριναν αὐτὸν ἔνοχον εἶναι θανάτου. Es wird hier also die der Grundschrift nicht angehörige Anschauung vertreten, wonach das Synedrium Recht und Gewalt besaß, Jesus zum Tode zu verurteilen.

Daß speziell Lukas die Perikope vom Ende des Judas, die vollkommen aus alttestamentlichen Typen (Zach. 11, 13; 2. Reg. 17, 23; Jer. 18, 2f.; 32, 6—15) herausgewachsen ist, in der synoptischen Grundschrift nicht gelesen hat, ergibt sich auch daraus, daß er einen Bericht paralleler Art aus einer anderen Tradition in Act. 1, 18. 19 eingeschaltet hat[1].

§ 80. Die Verurteilung Jesu.

Luk. 23, 1—25; Mark. 15, 1b—20; Matth. 27, 2; 11—31.

Nach dem Bericht des Lukas schließt die Synedriumsitzung damit, daß man Jesus zu Pilatus bringt und dort folgende Anklage vorträgt: τοῦτον εὕραμεν διαστρέφοντα τὸ ἔθνος ἡμῶν καὶ κωλύοντα φόρους Καίσαρι διδόναι καὶ λέγοντα ἑαυτὸν Χριστὸν βασιλέα εἶναι. Es schließt sich diese rein politische Anklage eng mit der Sitzung zusammen, sofern dort als einziges Interesse der Synedristen hervortrat, festzustellen, ob Jesus sich als Christus bezeichne. Es ist ihnen das ebensowenig gelungen wie ihr Versuch 20, 22, Jesum zu einer Äußerung gegen die Abgabe der Steuern an die Römer zu veranlassen. Ihre Anklage ist also durchaus erlogen.

Bei Markus-Matthäus fehlt jeder Bericht über eine Anklage. Der lukanische wäre dort nicht denkbar, da in der Synedrium-

[1]) Vgl. mein Buch: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert (1891) S. 14ff.

sitzung nur von Tempelfrevel und Gotteslästerung die Rede gewesen war. Andererseits würde eine Anklage dieser Art zu der Verhandlung vor Pilatus nicht passen, bei der jene zwei Frevel überhaupt nicht zur Erwähnung kommen. Nun aber redet in allen drei Synoptikern Pilatus Jesus mit der Frage an: *σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων;* Motiviert ist diese nach der Anklage Luk. 23, 2, völlig unmotiviert bei Markus-Matthäus, wo die Synedristen vor Pilatus ohne jede Rede erscheinen, und wo in der Synedriumsitzung die politische Frage überhaupt nicht berührt worden ist. Wellhausen bemerkt treffend: „Ich nehme Anstoß an dem Hysteronproteron. Es ist nicht in der Ordnung, daß die Frage des Pilatus Mark. 15, 2 vor der Anklage der Hohenpriester 15, 3 steht". Aber freilich mit einer bloßen Umstellung wäre nicht geholfen; denn in 15, 3 wie in der Parallele Matth. 27, 12 steht nur von Anklagen der Synedristen, nichts aber von deren Inhalt. Nach dem Sinn dieser beiden Berichterstatter werden sich die Anklagen auf dasselbe bezogen haben, was man in der ersten Synedriumsitzung gegen Jesus vorgebracht hatte. Auf diese weist ausdrücklich Mark. 15, 4f.; Matth. 27, 13f. zurück: des Pilatus Frage, ob Jesus nichts gegen die Anklagen zu erwidern habe, und Jesu Schweigen ist direkte Herübernahme von Mark. 14, 60; Matth. 26, 62, wo Kaiphas die gleiche Frage mit dem gleichen Erfolge stellt. So ist es denn nicht verwunderlich, daß Lukas von diesen Anklagen und der daran sich anschließenden Frage des Pilatus an Jesus nichts berichtet. Mehr als das: er schließt geradezu die Vorstellung aus, als ob sich Jesus dem Pilatus gegenüber dauernd in Schweigen gehüllt habe. Wenn Pilatus V. 4. 14. 22 versichert, er habe bei seiner Untersuchung Jesu ihn für unschuldig befunden, so ist das doch nicht möglich, wenn dieser sich nach der Bejahung der Frage, ob er der Judenkönig sei (V. 3), in undurchdringliches Schweigen gehüllt hat. Aus alledem ergibt sich, das Luk. V. 2—5 den Text der Grundschrift darstellt, die Parallelen Mark. 15, 2—5; Matth. 27, 11—14 die spätere Tradition.

Vollständig trennt sich der Bericht des Lukas von dem bei Markus-Matthäus mit 23, 4. Pilatus teilt den Hohenpriestern und dem Volkshaufen mit, daß er an Jesus keine Schuld ge-

funden habe. Diese aber wiederholen schärfer ihre Anklage wegen der Verwirrung des Volkes und betonen, daß er seine Lehrtätigkeit durch ganz Ἰουδαία in Galiläa angefangen habe. Das gibt Pilatus Anlaß, Jesus dem gerade in Jerusalem anwesenden Herrn von Galiläa, Herodes Antipas, zuzusenden. Das Fehlen dieser Perikope von Jesus vor Herodes bei Markus-Matthäus ist umso auffallender, als sie viel besser zu deren Vorstellung von Herodes paßt als zu derjenigen des Lukas. Nach V. 8 freut sich Herodes, Jesum zu sehen, da die Erzählungen von ihm bei ihm schon lange den Wunsch rege gemacht hatten, ihn kennen zu lernen und ein Wunderzeichen von ihm zu sehen. Diese harmlose Beurteilung des Herodes findet sich 9, 7—9 nicht, wo die Erkundigung des Mörders Johannis des Täufers nach Jesus diesem den Anlaß zur Flucht von Galiläa in das Gebiet des Philippus gibt. Dieselbe Einschätzung des Herodes findet sich in der großen Einschaltung 13, 31—33, wo die Pharisäer Jesus vor Herodes warnen, der ihn töten wolle. Anders bei Mark. 6, 14—16; Matth. 14, 1. 2, wo der furchtsame Herodes in Jesus den wiedererstandenen Johannes sieht und daraus seine Wunderzeichen erklärt. Bei diesem Mann hatte Jesus für sein Leben nichts zu befürchten; vgl. S. 218. Zu diesem Herodesbild paßt mehr das in Luk. 23, 8 ff. von dem wundersüchtigen Mann, der, als er sieht, daß er von Jesus nichts zu erwarten hat, ihn mit Hohn, ohne ihm ein Leid zuzufügen, abziehen läßt. Noch stärker tritt die Unstimmigkeit der Herodesperikope mit dem Lukaszusammenhang hervor in V. 11: *ἐξουθενήσας δὲ αὐτὸν καὶ ὁ Ἡρῴδης σὺν τοῖς στρατεύμασιν αὐτοῦ*, falls man das *καὶ* vor *ὁ Ἡρῴδης* mit ℵ LTX 13 a d cop festzuhalten hat. Dafür spricht die leichte Erklärbarkeit des Wegfalls: vorher war von einer ähnlichen Verspottung Jesu wie die des Herodes und seiner Soldaten nicht Rede. Nach Mark. 15, 16—20; Matth. 27, 27—31 machen die Soldaten des Pilatus eine solche Szene nach der Verurteilung Jesu zum Tode. Auf die kann Luk. 23, 11 natürlich nicht zurückblicken. Dagegen findet sich eine Verspottung des Judenkönigs durch Pilatus und seine Soldaten an einem früheren Punkte der Verhandlung, Joh. 19, 1—7. Darauf scheint Luk. 23, 11 zurückzublicken.

Ist durch alles dieses zugleich mit dem Fehlen der Herodesperikope bei den ersten beiden Synoptikern nachgewiesen worden, daß sie der Grundschrift nicht angehören kann, so sieht man nun auch, daß sie von Lukas ebenso äußerlich eingeschoben ist, wie die vom Ende des Judas bei Matthäus und die von der ersten Synedriumsitzung bei Markus-Matthäus. Als zwei einander parallele Abschnitte zeigen sich die Einleitung zu der Herodesperikope V. 4. 5 und die zur Verurteilung Jesu V. 13—16. Beide Male bemerkt Pilatus zu den Synedristen und zum Volk, daß er an Jesus keine Todesursache gefunden habe; darauf reagieren die Angeredeten V. 5 mit der Anklage, welche die Herodesepisode einleitet, V. 18 mit ihrer Forderung, den Barabbas loszugeben. Daß V. 4f. ganz aus der Hand des Lukas stammt, ist leicht nachzuweisen. V. 4 ist unverständlich. Auf Jesu Antwort: *σὺ λέγεις*, kann Pilatus doch nicht das Urteil fällen, daß er an Jesus keine Schuld finde. Mit der Bemerkung, der Schriftsteller setze voraus, Pilatus habe mit Jesus verhandelt, ist nichts getan. Anders steht es mit V. 13f.: *Πειλᾶτος δὲ συγκαλεσάμενος τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ἄρχοντας καὶ τὸν λαὸν εἶπεν πρὸς αὐτούς· προσηνέγκατέ μοι τὸν ἄνθρωπον τοῦτον ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν, καὶ ἰδοὺ ἐγὼ ἐνώπιον ὑμῶν ἀνακρίνας οὐθὲν εὗρον ἐν τῷ ἀνθρώπῳ τούτῳ αἴτιον ὧν κατηγορεῖτε κατ' αὐτοῦ.* Wenn es heißt, daß Pilatus die Synedristen zusammengerufen habe, so ist dieser Ausdruck nicht bedingt durch die eingeschobene Herodesepisode; denn bei dieser sind nach V. 10 die Synedristen zugegen. Wie sie von Pilatus mit nach Herodes gegangen sind, so werden sie nach der Meinung des Schriftstellers von diesem mit Jesus wieder nach Pilatus zurückgekehrt sein. Im Anschluß von V. 13 an V. 3 weist vielmehr *συγκαλεσάμενος* darauf hin, daß man sie erst nach vollendetem Verhör des Pilatus mit Jesus wieder herangezogen hat. Damit scheint nun aber allerdings nicht zu stimmen, daß die Untersuchung des Pilatus vor den Synedristen (*ἐνώπιον ὑμῶν*) stattgefunden habe. Aber von einer solchen Untersuchung weiß ja der Text des Lukas nichts; wohl Mark. V. 4f.; Matth. V. 12f. Von dort ist durch letzte Hand *ἐνώπιον ὑμῶν* nach Lukas herübergenommen worden, wo es durch die schreiende Unstimmigkeit, die es in den Text gebracht, sich als späteren Zusatz verrät. Wie sich V. 13

eng an V. 3 anschließt, so auch hier in V. 14 die Äußerung, die Pilatus über das Vorgehen der Synedristen macht, an V. 2, nicht an die Reproduktion von V. 2 in V. 5. Übrigens ergibt sich aus *ὡς ἀποστρέφοντα τὸν λαόν*, daß *καὶ τὸν λαόν* in V. 13 späterer Zusatz ist, von derselben Hand, die in V. 4 *τοὺς ἀρχιερεῖς καὶ τοὺς ὄχλους* geschrieben. Die Synedristen haben V. 2 dem Pilatus geklagt, daß Jesus das Volk verkehrt; überhaupt kann das Volk nicht klagen, daß es durch Jesus verkehrt worden sei. Das vor Pilatus erschienene *πλῆθος* V. 1 ist dem Zusammenhange gemäß die Menge der Synedristen; von dieser gilt auch das *παμπληθεί* V. 18. Das Volk zeigt sich nicht unter den Verklägern und spielt bei Lukas überhaupt keine Jesu feindliche Rolle wie bei Markus-Matthäus. Vgl. Luk. V. 18ff. 27. 35. 48 mit Mark. V. 11ff., 27—30. Dagegen ist es bei Markus-Matthäus das Volk, das Barabbas losbittet und das Kreuzige über Jesus ruft. Von dort her hat der lukanische Bearbeiter der Grundschrift in V. 4 die *ὄχλοι* und in V. 14 den *λαός* eingefügt.

Daß Luk. V. 15 ein durch den Einschub der Herodesepisode veranlaßter Zusatz ist, bedarf keines weiteren Nachweises. Charakteristisch ist dabei, daß Pilatus von Herodes aussagt, er habe Jesum zurückgesandt *πρὸς ἡμᾶς*. Das ist natürlich kein Plural der Majestät, da Pilatus von sich sonst immer im Singular redet, sondern bezieht sich auf Pilatus und die Synedristen, die dadurch eine Beurteilung finden, die der Darstellung bei Markus-Matthäus, nicht aber der Grundschrift entspricht. Mit dem Zusatz von V. 15 ist auch V. 16 (*παιδεύσας οὖν αὐτὸν ἀπολύσω*) in den Text aufgenommen worden. Genau die gleichen Worte stehen in V. 22; dort, bei dem dritten Versuche, Jesus den Synedristen abzujagen, sind sie an der richtigen Stelle als letztes Mittel; in V. 16 sind sie verfrüht.

Im Lukasberichte kommt nun die Verhandlung schnell zu Ende. Auf des Pilatus Bescheid, daß er keinen Anlaß habe, gegen Jesus vorzugehen, schreit die ganze Masse der Synedristen: *αἶρε τοῦτον, ἀπόλυσον δὲ ἡμῖν τὸν Βαραββᾶν*. Was es um diesen Barabbas sei, wird kurz in V. 19 berichtet. Ein zweites Wort des Pilatus zu Jesu Gunsten, V. 20, wird mit *σταύρου, σταύρου αὐτόν* beantwortet V. 21. Ein drittes wird mit solch tumultuarischer Forderung, Jesus zu kreuzigen, niedergeschrien (V. 22. 23), daß Pilatus beschließt, ihnen nachzugeben.

Markus-Matthäus unterscheiden sich dadurch von Lukas, daß sie die Forderung der Losgabe des Barabbas verknüpfen mit dem Bericht von einer Gewohnheit des Pilatus, dem Volk auf das Fest einen Gefangenen nach eigener Wahl loszugeben. Das liest man freilich auch in Luk. V. 17: *ἀνάγκην δὲ εἶχεν ἀπολύειν αὐτοῖς κατὰ ἑορτὴν ἕνα.* Die äußere Bezeugung ist so stark, daß man diesen Satz nicht aus dem Texte werfen darf, weil er bei einer geringeren Zahl von Zeugen fehlt und bei D und den syrischen Übersetzungen hinter V. 19 steht. Als Störung des Zusammenhangs gibt sich V. 17 so unbedingt, daß seine Beseitigung ebenso nahe gelegen hat als der Versuch, ihm hinter V. 19 einen besseren Platz zu geben. Im Lukastexte hat er hundert seinesgleichen, die als Herübernahme aus Markus-Matthäus den älteren Zusammenhang gestört haben. Seine Existenz an sich zeigt schon, wie nahe es lag, einem Texte wie Luk. V. 18—24 eine erläuternde Einleitung zu geben von der Art, wie sie in Mark. V. 6—11; Matth. V. 15—18 vorliegt, während es durchaus unwahrscheinlich ist, daß man einen Text wie den des Markus in den des Lukas verwandelt hätte. Aber es bedarf dieser allgemeineren Erwägungen garnicht, um nachzuweisen, daß bei Markus-Matthäus die synoptische Grundschrift nicht vorliegt. Die Anwendung der — in ihrem geschichtlichen Werte dahingestellten — Sitte, daß der Prokurator dem Volke einen Gefangenen nach Wunsch losgab, — nach Luk. V. 17 handelte es sich sogar um ein Gesetz! — auf den Fall Jesus beruht doch darauf, daß dieser als ein Verurteilter in der Gefangenschaft des Pilatus lag. Aber davon kann ja in der Grundschrift garnicht die Rede sein: er wird dem Prokurator von den Synedristen auf Grund einer Anklage vorgeführt, die dieser als gegenstandslos erkennt, sodaß kein Anlaß vorliegt, Jesus in Haft zu setzen. Geht bei Markus-Matthäus Pilatus von dem Gedanken aus, Jesus könne dadurch, daß das Volk ihn frei bitte, loskommen, so wird dabei das Urteil des Synedriums Mark. 14, 63. 64; Matth. 26, 65. 66 als zu Recht bestehend vorausgesetzt. Unter dieser Annahme verliert auch das Verhalten des Pilatus, Mark. 15, 9ff., etwas von seiner Widersinnigkeit: er respektiert das Urteil des Synedriums, wenn er sich auch sagt, daß die Hohenpriester Jesus aus Neid überantwortet hätten.

Fast unbegreiflich ist es freilich, wenn er von dem durch die Hohenpriester instruierten Volke erfragt, was er denn mit Jesus machen solle, und die Antwort erhält, er möge ihn kreuzigen. Erklärlich wird dieser Bericht nur, wenn man erkennt, wie die ursprüngliche Darstellung hindurchschimmert, wo die Forderung, Jesus zu kreuzigen, von den fanatischen Synedristen an Pilatus gebracht wird, ohnedaß sie durch einen Antrag seinerseits veranlaßt war. Das dritte Wort des Pilatus V. 14: *τί γὰρ ἐποίησεν κακόν*, das mit Luk. V. 22 stimmt, zeigt bei Markus die ganze psychologische Unmöglichkeit einer in ihren Grundlagen schon verkehrten Situation, während es bei Lukas der durchaus entsprechende Ausdruck für eine Lage ist, in der Pilatus von der Wut der Synedristen einfach überrannt wird.

Noch weiter von der Grundschrift entfernt als Markus steht Matthäus, der seiner sonst wesentlich mit jenem übereinstimmenden Darstellung zwei Episoden einfügt, an deren Zusammenhang mit der synoptischen Grundschrift nicht zu denken ist, die vom Weibe des Pilatus, V. 19, und die von seiner symbolischen Unschuldsbeteuerung durch das Händewaschen, V. 24. 25. Beide gehen aus von der Voraussetzung, daß die Bestimmung des Geschicks Jesu vom Synedrium und nicht von Pilatus abhänge; beide haben die Tendenz, die Verantwortung für den Tod Jesu von der römischen Obrigkeit auf die Vertreter des jüdischen Volkes zu schieben. Die Steigerung über Markus hinaus zeigt sich besonders darin, daß das von den Oberen für Barabbas und gegen Jesus bestimmte Volk (Mark. 15, 11; Matth. 27, 20) der Unschuldsbeteuerung des Pilatus gegenüber in seinem ganzen Umfang (*πᾶς ὁ λαός*) das Blut Jesu über sich und seine Kinder herabruft (V. 25).

Was den Schluß der Verurteilung betrifft, so folgt bei Lukas auf die kurze Bemerkung V. 24: *καὶ Πειλᾶτος ἐπέκρινεν γενέσθαι τὸ αἴτημα αὐτῶν*, noch: *ἀπέλυσεν δὲ τὸν διὰ στάσιν καὶ φόνον βεβλημένον εἰς φυλακήν, ὃν ᾐτοῦντο, τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν*. Daß sie ein Zusatz des Lukas ist, dürfte sich aus folgendem ergeben: in V. 25 (vgl. *ᾐτοῦντο* mit *αἴτημα* V. 24) bezieht sich die Bitte der Synedristen auf die Loslassung des Barabbas. Davon ist von V. 20 an nichtmehr die Rede gewesen; vielmehr handelt es sich dort immer nur um die Bitte,

Jesus kreuzigen zu lassen. Daß sich darauf V. 24 nicht beziehen sollte, sondern auf die Bitte V. 18, Barabbam loszulassen, ist ganz undenkbar. Überhaupt aber ist es in einem Zusammenhang, der nichts von der Sitte oder dem Recht der Juden weiß, auf das Fest einen Gefangenen loszubekommen, im höchsten Maße überraschend zu vernehmen, daß Pilatus den Barabbas freigegeben habe. Was für ein Grund lag vor, den Synedristen, die sich von ihm die Kreuzigung Jesu erzwungen hatten, nun noch den besonderen Gefallen zu tun, den Barabbas loszulassen?

Wie die erste Hälfte von V. 25 auf den Ausdruck von V. 18 und 19 zurückgreift, so verrät die zweite (τὸν δὲ Ἰησοῦν παρέδωκεν τῷ θελήματι αὐτῶν) eine Vorstellung, wonach, wie im Petrusevangelium, die Ausführung des Gerichts den Juden überlassen ist. Übrigens zeigt der weitere Bericht, von V. 26 an, keine Spur davon, daß die Juden bei der Kreuzigung mitgewirkt hatten.

Auf den Urteilsspruch des Pilatus folgt bei Markus-Matthäus die Erzählung, daß Jesus vor seiner Hinführung zum Richtplatz gegeißelt und dann von den Soldaten als Judenkönig verspottet worden sei. Ob das der Grundschrift angehört habe und dann von Lukas gestrichen worden sei, ist nicht nach allgemeinen Reflexionen, sondern im Zusammenhang dessen, was bisher als der Grundschrift angehörig herausgestellt worden ist, zu entscheiden. Nach dieser haben die Synedristen dem Prokurator die Kreuzigung Jesu abgezwungen, ohne sich um dessen Vorschlag, Jesus vor der Freilassung züchtigen lassen zu wollen, zu kümmern. Daß Pilatus nun, nachdem er ihrem Willen nachgegeben, noch ein übriges sollte getan haben, indem er den ohne Grund zum Kreuzestod Verurteilten geißeln ließ, ist ganz unwahrscheinlich. Nicht minder aber, daß, nachdem die Untersuchung des Pilatus herausgestellt hatte, daß es nichts sei mit der Anklage wegen eines revolutionären Vergehens, Pilatus noch kurz vor der Kreuzigung die Posse mit der Verkleidung zum Judenkönig veranlaßt oder gestattet hätte. Sie paßt in einen früheren Akt dieses Vorgangs (vgl. die Bemerkungen zu Luk. 23, 11 auf S. 408). Daß Markus-Matthäus bei ihrer Umgestaltung der Gerichtsszene hierfür keine Empfindung gezeigt und also den Vorschlag des Pilatus, Luk. 23, 22, zur Ausführung gebracht und an diese Mißhandlung

dann ohne Bedenken die Spottszene angeschlossen haben, bedarf keiner weiteren Erläuterung. Somit liegt die Grundschrift in Luk. 23, 2. 3. 13. 14. 18—24 vor, in die nur in V. 13 und 14 im ganzen 5 Worte eingeschoben worden sind.

§ 81. Der Gang Jesu nach Golgatha.

Luk. 23, 26—31; Mark. 15, 21; Matth. 27, 32.

Die drei Berichte stimmen darin überein, daß man das Kreuz Jesu dem vom Acker kommenden Kyrenäer Simon aufgelegt habe. Den Lukas und Markus gemeinsamen Zug *ἐρχόμενον ἀπ' ἀγροῦ*, der die Rechnung der Grundschrift bestätigt, wonach Jesus am 14. und nicht am 15. Nisam gekreuzigt worden ist, hat Matthäus ausgelassen. Ob aus chronologischen Gründen, ist fraglich. Die Charakterisierung des Simon als Vater des Alexander und Rufus, die bei Lukas und Matthäus fehlt, wird schon dadurch als Zusatz letzter Hand hingestellt. Der nur bei Lukas sich findende Zug, daß Simon das Kreuz getragen habe *ὄπισθεν τοῦ Ἰησοῦ*, sieht fast so aus wie ein Zusatz in Erinnerung an 9, 23, wo es freilich nicht von Jesu Kreuze, sondern von der eigenen Last heißt, daß man sie aufnehmen und Jesu folgen solle (vgl. S. 230 f.). Die Annahme eines Zusatzes ist umso wahrscheinlicher, als V. 27: *ἠκολούθει δὲ αὐτῷ πολὺ πλῆθος τοῦ λαοῦ καὶ γυναικῶν*, doch offenbar den Sinn hat, daß das Volk und die Weiber hinter Jesus hergegangen seien, nicht hinter Simon, der, rüstiger als der ermattete Jesus, ihm das Kreuz vorangetragen haben wird.

Nun ist es freilich zweifelhaft, ob die Episode von den weinenden Weibern, V. 27—31, nicht späterer Zusatz sei. Bei Markus-Matthäus fehlt er, und es fragt sich, ob ein Grund zu entdecken ist, weshalb diese das Stück ausgelassen haben, oder weshalb Lukas es hinzugesetzt hat. Charakteristisch ist ihm die von den beiden ersten Synoptikern weit abweichende Beurteilung des jüdischen Volkes. Die weinenden Weiber und das wortlos mit Jesus gehende und V. 35 unter dem Kreuze stehende Volk sind unvereinbar mit dem Bilde der die Kreuzigung Jesu fordernden Masse, die nach Matth. 27, 25 über sich und ihre Kinder das Blut Jesu gewünscht hat. Gerade von dieser Stelle aus wird der Kontrast der Perikope von den weinenden Weibern mit der jüngeren Über-

lieferung besonders deutlich. Dies Geschick der Weiber und ihrer Kinder wird nicht als Folge der Sünde Israels hingestellt, was der Darstellung der Grundschrift keineswegs heterogen gewesen wäre (vgl. 19, 44; 21, 22), sondern als ein Geschick, das demjenigen Jesu parallel steht. Die Äußerung in V. 31: *ὅτι εἰ ἐν τῷ ὑγρῷ ξύλῳ ταῦτα ποιοῦσιν, ἐν τῷ ξηρῷ τί γένηται*, bezieht sich nicht auf das, was die Juden, sondern was die Römer an ihm tun, die Heiden, über deren späteres Verhalten den Jerusalemiten gegenüber Jesus außer 19, 43 f. besonders 21, 24 berichtet hat: *καὶ πεσοῦνται στόματι μαχαίρης καὶ αἰχμαλωτισθήσονται εἰς τὰ ἔθνη πάντα, καὶ Ἰερουσαλὴμ ἔσται πατουμένη ὑπὸ ἐθνῶν, ἄχρι οὗ πληρωθῶσιν καιροὶ ἐθνῶν.* Jesus bezeichnet sich hier mit dem Bilde des grünen Holzes als Unschuldigen, was er mit umso größerem Rechte tun kann, als Pilatus ihn selbst wiederholt so beurteilt hat; vgl. V. 14. 22. Wird er trotzdem hingerichtet, so mögen die Jerusalemitinnen sich denken, was der Lohn derjenigen sein wird, die der Zurückhaltung Jesu den politischen Machthabern gegenüber zu folgen nicht imstande sein werden. Somit fügt sich die Perikope V. 27—31 ebenso genau der Grundschrift ein, wie sie aus der Tradition Markus-Matthäus herausfällt.

§ 82. Die Hinrichtung.

Luk. 23, 32—43; Mark. 15, 22—32; Matth. 27, 33—44.

Die Erzählung von der Hinrichtung Jesu hat es in allen drei Berichten mit wesentlich demselben Material zu tun, bietet dieses aber in merkwürdig verschiedener Anordnung. Es bedarf genauer Beobachtung, um zu erkennen, wo die ursprüngliche Folge der einzelnen Züge sich findet.

Lukas beginnt V. 32 f. damit, daß mit Jesus zwei Übeltäter abgeführt worden seien, in deren Mitte man ihn dann gekreuzigt habe. Hiervon berichten die beiden anderen erst viel später, Mark. V. 27; Matth. V. 38. Es fällt in die Augen, daß die Erwähnung der zwei Übeltäter Luk. V. 32 zusammenhängt mit dem vorangehenden Worte über das grüne und dürre Holz. Jene beiden Leute sind von dieser Sorte, und doch wird Jesus, als wäre er der schlimmste, in ihrer Mitte gekreuzigt. Die Ungerechtigkeit von seiten der Römer, der Jesus in V. 31 Aus-

druck gegeben, steigert sich. Aber anstatt daß sie in Jesus bittere Gefühle auslöste, spricht er V. 34: *πάτερ, ἄφες αὐτοῖς· οὐ γὰρ οἴδασιν τί ποιοῦσιν*. Dieser Gedankenzusammenhang fehlt bei Markus-Matthäus. Seine Zugehörigkeit zur Grundschrift hängt davon ab, ob Jesu Wort an die Töchter Jerusalems derselben angehört hat oder erst von Lukas eingefügt worden ist. Damit, daß ersteres S. 414 f. erwiesen worden ist, ist ausgeschlossen, die lukanische Anordnung V. 32—34 als späteren Ursprungs zu beurteilen.

Während der Lukasbericht von der Hinrichtung mit der Jesu angetanen Schmach beginnt, daß man ihn zwischen zwei Übeltätern kreuzigt, haben wir bei Markus-Matthäus in Anschluß an V. 21, bzw. V. 32, ein objektives Referat über die auf Golgatha stattgefundene Kreuzigung in ihren einzelnen Akten: die Tränkung mit bitterem Weine, die Verteilung und Verlosung der Kleider, die Anheftung des Titels an das Kreuz und schließlich die Kreuzigung der Übeltäter zu Jesu rechter und linker Seite. Dann folgen die Spottreden. Diesem vollständig von der lukanischen Darstellung verschiedenen Charakter entspricht schon Mark. V. 22 (*καὶ φέρουσιν αὐτὸν ἐπὶ τὸν Γολγοθᾶν τόπον, ὅ ἐστιν μεθερμηνευόμενον κρανίου τόπος*), wo das Hinführen nach Golgatha als ein selbständiges Ereignis in der mit V. 21 begonnenen Erzählung von der Kreuzigung berichtet wird, während es bei Lukas nur als nebensächliche Bemerkung (*ὅτε ἀπῆλθον ἐπὶ τὸν τόπον τὸν καλούμενον Κρανίον*) bei der Erzählung von Jesu Kreuzigung in der Mitte der Übeltäter erscheint. Matthäus hat aus stilistischen Gründen, um der eintönigen Parataxe bei Markus zu entgehen, die Ankunft auf Golgatha in partizipialer Wendung mit der folgenden Tränkung Jesu mit Gallenwein verbunden.

Den Ort der Kreuzigung nennt Lukas, wie das seine Art ist, nicht mit aramäischer Bezeichnung, sondern mit griechischer Übersetzung, und zwar mit der richtigen: *Κρανίον*, Schädel, was גֻּלְגָּלְתָּא entspricht, während Markus-Matthäus *κρανίου τόπος* übersetzen.

Auf das Hinführen nach Golgatha berichtet Mark. V. 23: *καὶ ἐδίδουν αὐτῷ ἐσμυρνισμένον οἶνον· ὃς δὲ οὐκ ἔλαβεν*: ein Zug, der bei Lukas völlig fehlt. Über dessen Sinn ist nicht

leicht ins reine zu kommen. Das Nächstliegende ist, an die Mitteilung eines berauschenden Trankes zu denken, wie man ihn den Verurteilten vor der Exekution aus Barmherzigkeit darzubieten pflegte, vgl. auch Prov. 31, 6f. Merkwürdig ist nur der Zusatz „mit Myrrhen gemischt“. Die Mischung mit dem bitterlichen Gewürz sollte nach damaliger Meinung die berauschende Wirkung des Weines nicht steigern, sondern mindern. Bei dieser Lage der Dinge ist bedeutsam, daß Matth. V. 34 liest: *οἶνον μετὰ χολῆς μεμιγμένον*, was offenbar an LXX Ps. 68, 22 (*ἔδωκαν εἰς τὸ βρῶμά μου χολήν*) anspielt. Mit Recht hat man auf die Ähnlichkeit der hebräischen und aramäischen Ausdrücke für Galle und Myrrhe hingewiesen und vermutet, daß die Galle schon in der Vorlage des Markus gestanden habe. Ob Jesu Weigerung, den Wein zu trinken, wie Matthäus es auffaßt, durch die Bitterkeit des Zusatzes veranlaßt ist oder durch Jesu beim letzten Mahle ausgesprochenen Entschluß, vor seiner Parusie nichtmehr vom Gewächs des Weinstocks zu trinken (Mark. 14, 25 und Par.), muß dahingestellt bleiben. Daß Jesus sich für die letzten Stunden seines Lebens nicht berauschen wollte, versteht sich von selbst, bedingt aber nicht die vollständige Abweisung des Trankes.

Daß das auf die Kreuzigung folgende Wort Jesu, Luk. V. 34, bei Markus-Matthäus fehlt, ist nicht zu verwundern. In den dortigen Zusammenhang paßt es nicht hinein. Sein Fehlen bei Lukas in einigen Unzialen (nicht in א!) und Übersetzungen beruht wohl nur auf der oft vorkommenden Ausgleichung der synoptischen Texte. Daß es ältester Überlieferung angehört, zeigt seine Nachbildung in derjenigen Rezension der Stephanusgeschichte, die dessen Tod als eine Parallele zu demjenigen Jesu beschreibt; Act. 7, 60.

Das auf die Kreuzigung folgende Verteilen und Verlosen der Kleider, das wörtlich an LXX Ps. 21, 19 anklingt, steht bei Markus-Matthäus ganz natürlich in der Reihe der einzelnen Akte der Hinrichtung; bei Luk. V. 34b unterbricht es den natürlichen Fortgang der Schilderung, in der auf die Entehrung Jesu durch die ihn Kreuzigenden der Spott der Obersten des Volkes folgt, ein Zusammenhang, der noch in Mark. V. 27ff.; Matth. V. 38ff. erhalten ist. So wird man Luk. V. 34b als Einschaltung in die Grundschrift anzusehen haben.

Nach der Kleiderverlosung gehen Markus und Matthäus merkwürdig auseinander. Die Bemerkung Mark. V. 25: *ἦν δὲ ὥρα τρίτη καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*, ist nicht sowohl wegen der parataktischen Konstruktion auffallend, als weil man diese Notiz mit V. 24a zusammen hätte erwarten sollen. Inhaltlich ist sie auffällig, sofern auch nach Markus die Finsternis, die Jesu Kreuzigung begleitet, von der sechsten bis zur neunten Stunde dauert. Da nun die Zeitangabe Mark. V. 25 auch bei Matthäus fehlt, und da ebenfalls allein bei Mark. V. 44 der Gedanke auftaucht, Jesus habe zu kurze Zeit am Kreuze gehangen, um wirklich gestorben zu sein, so ist nicht zu zweifeln, daß die Angabe der dritten Stunde als Beginn der Kreuzigung erst der letzten Redaktion des Markustextes angehört. Auffallend ist nun aber, daß an Stelle von Mark. V. 25 bei Matth. V. 36 steht: *καὶ καθήμενοι ἐτήρουν αὐτὸν ἐκεῖ*. Diese Bemerkung mußte natürlich hinter dem Bericht von der Kleiderverteilung fortfallen, wenn darauf die Zeitangabe über die Kreuzigungsstunde folgen sollte. Dagegen wäre hinter der Zeitangabe wohl ein Platz dafür gewesen, besser als für *καὶ ἐσταύρωσαν αὐτόν*. Unter diesen Umständen wäre doch zu erwägen, ob die durch D und einige Altlateiner bezeugte Lesart: *καὶ ἐφύλασσον αὐτόν*, nicht als die ursprüngliche anzunehmen sei, die nur durch Gedankenlosigkeit eines Abschreibers mit *ἐσταύρωσαν* vertauscht worden ist.

Bei Markus-Matthäus folgt als weiterer Akt der Kreuzigung die Anheftung des Titels, von dem bei Lukas erst nach den Spottreden V. 38 berichtet wird. Dabei ist zu bemerken, daß in Mark. V. 26 nur von dem Vorhandensein des Titels berichtet wird (*καὶ ἦν ἡ ἐπιγραφὴ τῆς αἰτίας αὐτοῦ*), während Matth. V. 37 von der Anheftung des Titels an das Kreuz durch die Soldaten spricht (*καὶ ἐπέθηκαν ἐπάνω τῆς κεφαλῆς αὐτοῦ τὴν αἰτίαν αὐτοῦ*). Letzteres entspricht besser dem Zusammenhange, ersteres stimmt mit Luk. V. 38: *ἦν δὲ καὶ ἐπιγραφὴ ἐπ' αὐτῷ*. Dieser Ausdruck ist da vollständig zutreffend, wo nicht sowohl der Akt der Kreuzigung beschrieben, als von den mannigfachen Beschimpfungen geredet wird, die Jesus von den verschiedensten Seiten her zu erfahren hatte. Ergibt sich schon hieraus, daß der Bericht vom Titel bei Markus-Matthäus nicht an seiner ur-

sprünglichen Stelle steht, so noch mehr daraus, daß er dort bezeichnet wird als Angabe der Ursache, weshalb man Jesus gekreuzigt habe. Dazu stimmt nun schon nicht die Form der Schrift: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, bzw. οὗτός ἐστιν Ἰησοῦς ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων; dann aber auch nicht, was nach Markus-Matthäus als die Todesursache betrachtet wird. Diese ist nach Mark. 14, 64; Matth. 26, 65 Gotteslästerung; nach Luk. 23, 2 dagegen, daß er sich für den Χριστὸς βασιλεύς ausgibt. Wenn Pilatus diese Anklage für unbegründet ansieht, Luk. 23, 14, so kann der Titel mit der Aufschrift: ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων οὗτος, nicht den Sinn einer ernsten Schuldangabe haben, sondern nur den einer Verhöhnung Jesu oder der Juden. In ersterem Sinne ist offenbar Luk. 23, 38, in letzterem Joh. 19, 19—22 aufzufassen. Damit ist erwiesen, daß der Bericht über den Titel bei Lukas und nicht bei Markus-Matthäus den richtigen Platz hat.

Wie die Anheftung des Titels, so wird auch die Mark. V. 28; Matth. V. 38 folgende Kreuzigung der Schächer lediglich als ein Akt der Gerichtsszene dargestellt: als man mit Jesus fertig ist, kommen die beiden anderen daran; das scheint das Motiv für die Anordnung dieser Szene bei Markus-Matthäus zu sein, deren ursprüngliche Stelle im Lukastext S. 415 f. nachgewiesen worden ist.

Dem Bericht Luk. V. 35 vom Zuschauen des Volkes und Spotten der Obersten entspricht Mark. V. 29—32; Matth. V. 39—43. Das Verhalten des Volkes bei Lukas ist das gleiche wie das V. 27 berichtete, sowie dasjenige, womit die Erzählung von der Kreuzigung Luk. V. 48 abschließt. Ganz entgegengesetzt ist es bei Markus-Matthäus: anstatt wortlosen Zuschauens der Dabeistehenden giftiger Spott der am Kreuze Vorübergehenden, also auch hier Fortsetzung dessen, was Mark. V. 11 ff.; Matth. V. 20 ff. bereits von dem fanatisierten Volke berichtet hatten. Dieses Abweichen der beiden ersten Synoptiker von Lukas ist aber nicht bloß bedingt durch die Verschiedenheit im Abschnitt über die Verurteilung Jesu durch Pilatus, sondern auch durch den offenbaren Anschluß von Markus-Matthäus an LXX Ps. 21. Hier finden sich keine sympathisch zusehenden Leute; es sagt der leidende Gerechte vielmehr von sich aus V. 7 f.: ὄνειδος ἀνθρώπων καὶ

ἐξουθένημα λαοῦ· πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με, ἐλάλησαν ἐν χείλεσιν, ἐκίνησαν κεφαλήν. Die Verwandtschaft dieser Worte mit Mark. V. 29; Matth. V. 39 springt in die Augen. Der Inhalt der spottenden Rede des Volkes: *οὐᾶ ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις*, geht, wie bereits S. 396 f. bemerkt worden ist, auf das Wort der falschen Zeugen in der Synedriumsitzung nach den beiden ersten Synoptikern zurück (Mark. 14, 58; Matth. 26, 61), also auf ein Stück, das von der Grundschrift weit abweicht. Daß Matth. V. 40 dem *σῶσον σεαυτόν* noch hinzufügt: *εἰ υἱὸς εἶ τοῦ θεοῦ*, bestätigt vollends die Zusammengehörigkeit dieses Stückes mit der späteren Tradition der Synedriumsitzung; vgl. Mark. 14, 61—64; Matth. 26, 63—66. Damit ist nach allen Seiten bewiesen worden, daß die bei Lukas fehlende Spottrede des Volkes in der Grundschrift nicht gestanden hat.

Die folgende Spottrede der Obersten findet sich in allen drei Evangelien, aber in verschiedenem Umfang, bei Lukas im kleinsten, bei Matthäus im größten. Daß damit schon gegeben ist, wo sich die Grundschrift findet, kann leicht gezeigt werden. Bei Lukas sind die Spottenden *οἱ ἄρχοντες*: kurze Bezeichnung derjenigen, die dem unmittelbar vorher genannten *λαός* gegenübertreten. Bei Markus sind es *ἀρχιερεῖς* und *γραμματεῖς*, zu denen bei Matthäus noch die *πρεσβύτεροι* treten: also das Synedrium, das Jesus verurteilt hat in der Verhandlung, auf welche die Spottrede des Volkes hingewiesen hat. In Luk. V. 35 lauten die Worte der Archonten: *ἄλλους ἔσωσεν, σωσάτω ἑαυτόν, εἰ οὗτός ἐστιν ὁ Χριστὸς τοῦ θεοῦ ὁ ἐκλεκτός*. Wie die Selbstrettung des Messias gedacht ist, ergibt sich aus Ps. 2, 8 ff.; Jes. 11, 4 und besonders aus Ps. Sal. 17, 21—25: mit seinem Wort und dem Hauche seines Mundes vernichtet der Messias die Heiden und befreit Jerusalem von ihrem Regiment. Nach Markus-Matthäus ist die Sache so ausgedrückt, daß Jesus als König Israels vom Kreuze herabsteigen solle. Dieser Gedanke ist schon Mark. V. 30; Matth. V. 40 verwendet worden. Wenn man aber daraus geschlossen hat, Mark. V. 31 f.; Matth. V. 41—43 seien nur „Wucherungen" der Spottrede des Volkes, so beruht das auf nicht genügender Beobachtung. Das Wort: *σῶσον σεαυτόν*, im Unterschied von

Ps. 21, 9: *(κύριος) σωσάτω αὐτόν*, setzt offenbar das *ἄλλους ἔσωσεν* voraus, nicht aber *ὁ καταλύων τὸν ναὸν καὶ οἰκοδομῶν τρισὶν ἡμέραις*, stammt also aus der Spottrede der Archonten. Dagegen kann man zweifeln, ob das *καταβαίνειν ἀπὸ τοῦ σταυροῦ* nicht vielleicht aus der Spottrede des Volkes in die der Synedristen hinübergenommen worden ist, in der es ursprünglich nicht gestanden hat. Daß hier Jesu Messianität und nicht seine Gottessohnschaft, wie man es bei Markus-Matthäus erwarten sollte, und wie es ja auch Matth. V. 40. 43 geschehen ist, den Synedristen Anlaß zum Spotte wird, zeigt mit vollkommener Deutlichkeit, daß Luk. V. 35 zugrunde liegt.

Ein eigentümliches Problem bietet der Schlußsatz von Mark. V. 32: *ἵνα ἴδωμεν καὶ πιστεύωμεν*, den Matth. V. 42 in Verkürzung gibt: *καὶ πιστεύσωμεν ἐπ' αὐτόν*; bei Lukas fehlt ein Äquivalent. Der Satz macht den Eindruck, als ob er der Forderung, an Jesu Messianität ohne äußere Ausweise, lediglich auf sein Wort hin zu glauben, entgegentreten wollte. Damit werden wir auf Luk. 22, 66f. zurückgewiesen, wo Jesus auf die Forderung der Synedristen: *εἰ σὺ εἶ ὁ Χριστός, εἰπὸν ἡμῖν*, antwortet: *ἐὰν ὑμῖν εἴπω, οὐ μὴ πιστεύσητε*. Wäre das der Fall, so wäre das Fehlen jenes Satzes in Luk. V. 35 ebenso unbegreiflich als sein Vorkommen in Mark. V. 32. Man müßte dann annehmen, daß er ursprünglich auch in Luk. V. 35 gestanden habe, aber später aus irgendwelchem Grunde in Wegfall gekommen sei. Von dort wäre er dann nach Mark. V. 32 hinübergekommen. Daneben besteht die Möglichkeit, daß er auch anderen Ursprungs sein könnte; vgl. Sap. 2, 17; Joh. 20, 29.

Bei Matthäus wird die Spottrede der Synedristen noch weiter fortgeführt und zwar mit direkter Benutzung von Ps. 21, 9: *ἤλπισεν ἐπὶ κύριον, ῥυσάσθω αὐτόν. σωσάτω αὐτόν, ὅτι θέλει αὐτόν*. Es bedarf der Erwähnung kaum, daß damit der Gedanke von der Selbsthilfe des Messias zu dem von der Hilfe Gottes umgebogen wird. Wenn die Rede schließt mit: *εἶπεν γὰρ ὅτι θεοῦ εἰμι υἱός*, so weist das zurück auf Mark. 14, 62; Matth. 26, 64. Aber die Verknüpfung dieses Gedankens mit dem Vorhergehenden zeigt deutlich noch eine andere Beziehung. Sap. 2, 16ff. findet sich eine weitere Ausführung von Ps. 21, 9;

in welcher der Spott der Ungerechten auf den Anspruch des Gerechten, Gottes Sohn zu sein, zurückgeht; vgl. V. 16. 18: (*δίκαιος ἀλαζονεύεται πατέρα θεόν ... εἰ γάρ ἐστιν ὁ δίκαιος υἱὸς θεοῦ, ἀντιλήμψεται αὐτοῦ καὶ ῥύσεται αὐτὸν ἐκ χειρὸς ἀνθεστηκότων*) Will man von Wucherungen in unserem Texte sprechen, so liegt es auf der Hand, daß sich diese an den von Lukas bewahrten Wortlaut angeschlossen und bei Matthäus ihre ausgedehnteste Form gefunden haben.

An den Hohn der Archonten schließt sich in Luk. V. 36f. derjenige der Soldaten; sie kommen und präsentieren Jesu Essig und sagen: *εἰ σὺ εἶ ὁ βασιλεὺς τῶν Ἰουδαίων, σῶσον σεαυτόν.* Diese Worte passen schlecht zu der vorausgehenden Handlung. Sie sind wohl nur ein ungeschickter Zusatz des letzten Herausgebers, der meinte, die Soldaten hätten zur Verhöhnung Jesu noch etwas anderes tun müssen, als ihm Essig zu reichen. Das ist schon an sich richtig. Aber in dem *ἐνέπαιξαν* ist ja bereits angedeutet, daß sie spöttische Reden mit Jesu geführt, deren Inhalt sich danach bemißt, daß sie, anstatt ihm vom herzerfreuenden Wein zu geben, sauern Essig darreichen. Eine Anspielung an Ps. 68, 22: *καὶ εἰς τὴν δίψαν μου ἐπότισάν με ὄξος,* liegt wohl nicht vor, da einesteils von einem Dürsten Jesu nicht die Rede ist (anders Joh. 19, 28f.), sondern nur von einem Jesu angetanen Hohn, und anderenteils nur von einem *προσφέρειν* des Weines, nicht von einem *ποτίζειν* mit demselben (wie Mark. V. 36; Matth. V. 48; Joh. 19, 30). Die Parallele zu Luk. V. 36 ist nicht Mark. V. 23; Matth. V. 34, sondern Mark. V. 36; Matth. V. 48. Ob wir in dieser Stellung die Grundschrift erkennen können, kann erst später untersucht werden; vorläufig steht fest, daß Luk. V. 36 nach Stellung und Inhalt untadelig ist.

Auf den Spott der Soldaten folgt der, welcher Jesus durch den Titel am Kreuze zugefügt wurde; vgl. S. 418f. Dann folgt die Lukas eigentümliche Erzählung vom „Schächer am Kreuze", V. 39—43. Es fragt sich, ob sie zur Grundschrift gehört. Dafür könnte sprechen, daß sie voraussetzt, daß Jesus wegen des Anspruchs der Messianität gestorben ist (V. 39. 42), sowie daß Jesu Wort V. 43: *ἀμήν σοι λέγω, σήμερον μετ' ἐμοῦ ἔσῃ ἐν τῷ παραδείσῳ,* die Auferstehung Jesu außer Rechnung stellt.

Dagegen macht schon die Rede des ersten Schächers, V. 39: *οὐχὶ σὺ εἶ ὁ Χριστός; σῶσον σεαυτὸν καὶ ἡμᾶς*, den Eindruck, daß diese Perikope nicht ursprünglich in einem Zusammenhange gestanden hat, in dem immer wieder von der Voraussetzung ausgegangen ist, daß Jesus sich für den Christ ausgegeben hat. Außerdem aber paßt diese Erzählung schon formell schlecht in die Reihe der kurzen Beispiele von Spöttereien gegen Jesus, zumal da hier der Ton nicht auf dem Spotte des ersten Schächers liegt, sondern auf der Zurückweisung, die er vom zweiten erfährt, und auf der Antwort, die Jesus gibt. Viel besser würde an diese Stelle die kurze Notiz passen von den Spottreden der beiden Schächer, die Mark. V. 32b; Matth. V. 44 stehen. Zu diesen Erwägungen tritt die, daß es sich schwer versteht, wie die beiden ersten Synoptiker aus der Geschichte von den zwei gegensätzlich handelnden Übeltätern die Bemerkung über die beiden in gleicher Weise lästernden hätten machen können, während es sich leicht versteht, wie die allgemeine Bemerkung von den lästernden Schächern die speziellere und genauere Ausführung veranlassen konnte. Mithin wird man urteilen dürfen, daß diese von Lukas aus einer alten Quelle der synoptischen Grundschrift eingefügt worden sei, während diese selbst nur die kurze Bemerkung von Markus-Matthäus gehabt habe, freilich in einer der lukanischen Fassung entsprechenden Form, in der z. B. von *κακοῦργοι* statt von *λῃσταί* die Rede gewesen.

§ 83. Jesu Tod.

Luk. 23, 44—49; Mark. 15, 33—41; Matth. 27, 45—56.

Der Bericht über den Tod Jesu ist bei Lukas sehr einfach und kurz: V. 44 die Sonnenfinsternis von der sechsten bis zu der neunten Stunde, V. 45 das Zerreißen des Vorhangs im Tempel, V. 46 Jesu letztes Wort und Tod, V. 47 der Eindruck auf den Hekatontarchen und V. 48 auf das Volk, V. 49 eine Bemerkung über Jesu von fern stehende Verwandten und Jüngerinnen.

Der Verlauf der Geschichte ist bei Markus-Matthäus wesentlich derselbe; umso bedeutsamer sind die Differenzen zwischen ihnen und Lukas.

Der Bericht bei Lukas beginnt mit der selbständigen Zeitbestimmung: καὶ ἦν ἤδη ὡσεὶ ὥρα ἕκτη, die ebenso für den vorhergehenden Bericht wie für den folgenden gilt. Demnach wäre also Jesus etwa um die sechste Stunde gekreuzigt worden (vgl. Joh. 19, 14), und während seines Hangens am Kreuze bis zur neunten Stunde hätte Finsternis das Land bedeckt. Bei Markus-Matthäus dient die Erwähnung der sechsten Stunde nur zur Angabe des Beginns der Finsternis; die Kreuzigung hat nach Mark. V. 25 schon mit der dritten begonnen, sodaß die Sonne nur während der zweiten Hälfte seines Todesleidens den Schein verliert. Daß wir damit nicht auf dem Boden der Grundschrift stehen, ergibt sich außer dem S. 418 Bemerkten schon aus der inneren Wahrscheinlichkeit und Natürlichkeit des Berichtes bei Lukas.

Die Finsternis erklärt Lukas als Folge einer Sonnenverfinsterung (τοῦ ἡλίου ἐκλιπόντος). Man hat darin eine der bei ihm gewöhnlichen Veräußerlichungen symbolischer Vorgänge gesehen, wie sie beispielsweise in der Versuchungs- oder Verklärungsgeschichte vorkommen sollen. Wie es sich mit diesen verhält, ist S. 36ff., sowie 241ff. nachgewiesen worden. Hier ist zu konstatieren, daß bei Lukas sich mit dem Bericht über die Finsternis ein solcher über das Zerreißen des Tempelvorhangs verbindet, das nur verstanden werden kann als ein wunderbares Zeugnis für den Gekreuzigten. Dann muß die Sonnenfinsternis auch so angesehen werden, wie im Leben Adams und Evas c. 45f.: „Und es geschah, da Adam alle seine Reden beendet hatte, gab er den Geist auf. Da verfinsterten sich Sonne, Mond und Sterne sieben Tage lang". Vgl. auch Amos 8, 9: „An jenem Tage will ich die Sonne am Mittag untergehen lassen und auf die Erde am hellen Tage Finsternis senden". Jer. 15, 9: „Ihre Sonne ging unter, als es noch Tag war". Der Wortlaut dieser Stellen wird die angebliche Veräußerlichung des Vorgangs durch Lukas in andere Beleuchtung stellen. Bei ihm trägt also die Natur Leid um den sterbenden Jesus. Und „wie die Sonne, so trauert der Tempel, indem er sein Kleid zerreißt" (Wellhausen); vgl. für das Zerreißen der Kleider vor Trauer z. B. Gen. 37, 29; Judic. 11, 35; Act. 14, 14. Die Beziehung dieser Trauer des Tempels auf seinen eigenen

Untergang (vgl. 21, 6) liegt umso ferner, als dieser längst vor Jesu Tode feststand.

Während nun Finsternis und Zerreißen des Vorhangs bei Luk. V. 44 und 45 eng mit dem Berichte vom Tode Jesu V. 46 zusammenhängen, sind bei Markus-Matthäus beide Züge voneinander getrennt: der zweite folgt auf den Bericht von Jesu Tod, der erste aber leitet eine Szene ein, die noch zu den Spottvorgängen unter dem Kreuze gehört. Der Bericht von der Finsternis schließt sich nicht mit dem von Jesu Tod zusammen, sondern mit dem von seinem Ruf: „Eli, Eli", an den sich die Spöttereien der Soldaten anschließen. Damit könnte gemeint sein, daß die Finsternis zu den Ereignissen gehöre, welche das Leiden Jesu noch steigern; sie sei ein ängstigender Zustand wie die Finsternis in Ägypten und die Schrecknisse, die dem Tage des Gerichts vorausgehen; vgl. Joel 2, 30f.; 3, 15; Mark. 13, 24; Apoc. 8, 12; 9, 2. Aber ein solches Gericht Gottes über Jesus fällt doch aus dem Rahmen der Leidensgeschichte bei Markus-Matthäus vollständig heraus. Man wird also hier die Finsternis nicht anders als bei Lukas deuten dürfen, als eine Äußerung der Trauer der Natur über Jesu Sterben, zu der die vorangehenden und folgenden Spottreden der Feinde Jesu in scharfem Kontraste stehen.

Damit ist dann auch einer falschen Auffassung des nun folgenden Wortes Jesu vorgebeugt, die hierin den Ausdruck der höchsten Angst Jesu, ja wohl gar der völligen Verzweiflung an Gott und seinem eigenen Lebenswerke sieht. Die von Markus aramäisch angeführte Stelle: *ἐλώι ἐλώι λαμὰ σαβαχθάνι*, ist ein Zitat von LXX Psalm 21, 2 und tritt somit in die große Reihe von Zügen, die Markus-Matthäus mit diesem Psalm gemein haben, und zwar fast durchweg im Unterschied von der Grundschrift: das Verteilen der Kleider und das Loswerfen Mark. V. 24; Matth. V. 35, entspricht Ps. 21, 19. Wenn im Psalme V. 7 der Leidende sich bezeichnet als Hohn der Leute und Verachtung des Volkes, so entspricht dem das, was Mark. V. 29f.; Matth. V. 39f. von der Verspottung Jesu durch das Volk berichten. Die Unstimmigkeit zwischen Lukas und dem Psalme tritt besonders scharf hervor bei Luk. V. 35: *καὶ εἱστήκει ὁ λαὸς θεωρῶν· ἐξεμυκτήριζον*

δὲ οἱ ἄρχοντες, wo das stumm zuschauende Volk von den spottenden Archonten unterschieden wird, und V. 7 und 8 des Psalmes: *ὄνειδος ἀνθρώπων καὶ ἐξουθένημα λαοῦ, πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με*. Der charakteristische Zug des Kopfschüttelns Mark. V. 29; Matth. V. 39 steht im Psalm V. 8; die Worte der Spottenden, Matth. V. 43, sind geradezu Zitat von Ps. V. 9. In diesem Zusammenhange vollenden Mark. V. 34; Matth. V. 46 nur den Eindruck, daß Jesu Todesgeschichte Erfüllung der Weissagung des Psalmes (vgl. Luk. 24, 44) ist, und das Fehlen des Rufes bei Lukas kann ebensowenig auffallen wie das Fehlen der anderen Parallelen zu dem Psalme in seiner Darstellung.

Das Zitat wird nach überwiegender Bezeugung bei Markus zunächst ganz aramäisch gegeben, bei Matthäus in der ersten Hälfte hebräisch. Weshalb, das liegt auf der Hand; nicht *ἐλώι*, sondern nur *ἠλί* kann im Sinne von Elias mißverstanden werden. Für Juden ist aber überhaupt ein solches Mißverständnis des Psalmes undenkbar, zumal da Elias nicht als Gegenwärtiger angesehen, sondern als Zukünftiger erwartet wurde; den heidnischen Soldaten aber fehlte vollends jede Voraussetzung für solches Mißverständnis. Damit ist über den geschichtlichen Wert dieser Episode geurteilt, nochnicht über das Verhältnis der Texte zueinander. Die Überlieferung, welche von dem Spott über Elias berichtete, muß sich an den hebräischen Grundtext angeschlossen haben; Markus hat nach seiner Manier den aramäischen Wortlaut gebraucht (5, 41; 15, 22); Matthäus, der dessen Unzulänglichkeit an dieser Stelle erkannte, hat ihn zur ersten bedeutsamen Hälfte wieder ins Hebräische zurückgeführt.

So wenigstens muß man urteilen, wenn man den Text als gegeben ansieht. Nun ist man aber der Meinung, daß das Mißverständnis bezüglich des Elias bei Markus ursprünglich garnicht gestanden habe, sondern erst über Matthäus in seinen Text hineingekommen sei. Dafür verweist man auf das *ἐλώι*, das das Mißverständnis mit Elias ausschließe, sodann darauf, daß durch dieses in den Text eine unleidliche Verwirrung hereingekommen sei. Der, welcher Jesus den Essig bringt, wolle ihm doch offenbar eine barmherzige Handlung erweisen. Wenn er nun aber den anderen zurufe: *ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας καθελεῖν*

αὐτόν, so zeige er damit, daß er Jesus nur, um ihn zu verspotten, den Essig gebracht habe. Man könnte in der Tat meinen, durch Streichung von V. 35 und V. 36b (von λέγων an) wären die Unstimmigkeiten des Textes beseitigt. Aber jenes durch den Ruf Jesu nur sehr indirekt veranlaßte Werk der Barmherzigkeit (anders in Joh. 19, 28f.!) paßt doch sehr schlecht in den Zusammenhang, in dem bisher nur davon die Rede gewesen, daß alle bei dem Kreuze Stehenden sich in Verhöhnungen Jesu gegenseitig überboten hätten. Ohne irgendeine weitere Bemerkung kann aber das Tränken mit Essig nicht bleiben, wenn sein Zweck erkannt werden soll: Joh. 19, 28f. ist es eine Äußerung der Barmherzigkeit, Luk. 23, 36; Ps. 68, 22 eine solche der Feindschaft. Dem Tenor der Erzählung entspricht die Auffassung von Ps. 68, 22, die, wie S. 417 gezeigt worden ist, schon einmal, Mark. V. 23, Matth. V. 34, verwandt worden ist. Somit ist, von hier aus angesehen, das Mißverständnis mit Elias unentbehrlich. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Handlung in Luk. V. 36 deutlicher ist: ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ, wo nur das Präsentieren des sauren Trankes, nicht das Tränken selbst (wie in Ps. 68, 22; Joh. 19, 30) berichtet ist. Bei Matth. V. 48f. hat man unter dem Druck der Annahme, der Tränkende habe wie in Joh. 19, 28ff. ein Werk der Barmherzigkeit getan, die Worte desselben einer anderen Gruppe von Personen übertragen, V. 49: οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον· ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἡλείας σώσων αὐτόν.

Es ist nun klar, daß die an das mißverstandene „Eli, Eli" angeschlossene Spottszene nicht bloß in jeder Beziehung in sich unwahrscheinlich ist, sondern auch den offenbar mit der Finsternis eingeleiteten Bericht von dem Tode Jesu störend unterbricht; ihre richtige Stelle hat diese Episode ohne Benutzung des 21. Psalmes Luk. V. 36f.

Den Tod Jesu beschreibt Luk. V. 46 nach der Einleitung von der Finsternis und dem Zerreißen des Tempelvorhanges einfach so: καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. Man pflegt zu sagen, Lukas habe dieses aus LXX Psalm 30, 6 stammende Wort an Stelle desjenigen aus Psalm 21, 2, das ihm dog-

matisch anstößig war, gesetzt. Das ist offenbar unrichtig, denn abgesehen davon, daß das Schriftwort von ihm nicht aufgefaßt worden ist wie von modernen Skeptikern, entspricht Luk. V. 46 nicht Mark. V. 34; Matth. V. 46, sondern Mark. V. 37; Matth. V. 50, wo von einem lauten Schreien Jesu berichtet wird, ohnedaß ein Wort namhaft gemacht wird. Daß nach Luk. V. 46 Jesus mit lautem Rufe seinen Geist in die Hände seines Vaters übergibt, wird in Verbindung mit der Finsternis dem Hauptmann Anlaß dazu, daß er Gott die Ehre gibt mit dem Bekenntnis: *ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν*, und dem großen Volke, daß es an seine Brust schlagend heimkehrt. Es ist das alles so verständlich und konsequent, daß nichts weiter darüber gesagt zu werden braucht.

Aber wie erklärt es sich nun, daß der letzte Schrei bei Markus-Matthäus ohne Angabe eines formulierten Wortes berichtet wird? Sollte nicht Lukas erst diese Lücke durch Ps. 30, 6 ausgefüllt haben? Das ist schon dem gegenüber unwahrscheinlich, daß die eine Überlieferung von dem Tode des Stephanus, die diesen in offenbare Parallele zu dem Tode Jesu stellt[1], das Wort Luk. V. 46, wie das V. 34 in leichter Variation wiederholt, Act. 7, 59 f.: *κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου*, und *κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην*. Zur Zeit der Entstehung dieses Berichtes muß also die Überlieferung vom letzten Kreuzesworte des Lukas vorhanden gewesen sein. Wenn nun dieses Wort in der synoptischen Grundschrift gestanden hat, wie erklärt es sich dann, daß Markus-Matthäus es ausgelassen haben? Inhaltlich konnte es ihnen keinen Anstoß geben. Um hierauf eine zutreffende Antwort zu geben, muß der Text der beiden ersten Synoptiker zunächst einer Untersuchung für sich ohne Vergleich mit der lukanischen Parallele unterworfen werden.

Mark. V. 37 heißt es: *ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν*, Jesus gab einen lauten Ruf von sich und gab den Geist auf. Matth. V. 50 fügt den etwas anders gewendeten Worten (*κράξας φωνῇ μεγάλῃ*) ein *πάλιν* hinzu und stellt dadurch diesen Ruf in Parallele zu dem „Eli, Eli“. So hat man

[1]) Vgl. mein Buch: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert (1891) S. 102.

gemeint, daß es sich hier um einen Schmerzensruf handle. Dazu stimmt aber der Fortgang der Erzählung, Mark. V. 39, nicht: *ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ.* Ein lauter Schmerzensschrei kann den Eindruck nicht hervorrufen, daß der Betreffende Gottes Sohn gewesen. Man hat freilich gemeint, die außerordentliche Kraft, welche der Gekreuzigte noch beim Verscheiden in dem lauten Ruf zu erkennen gab, während sonst die Gekreuzigten an Entkräftung starben, habe auf den Heiden den Eindruck gemacht, daß es sich um einen Gottessohn gehandelt habe. Man hat darauf geantwortet, „einen so skurrilen Unsinn werde man doch dem Markus nicht zutrauen dürfen“ (Wellhausen). Will man etwa auch Matth. 4, 3. 6; 14, 33; 27, 40. 43; (Mark. 1, 1); Luk. 1, 32. 35; 4, 3. 9, wo *υἱὸς τοῦ θεοῦ* als Prädikat ohne Artikel erscheint, übersetzen „ein Gottessohn“? Der laute Ruf kann nicht als Zeichen nochnicht verbrauchter Körperkraft jenen Eindruck erwecken, sondern nur, wenn er als Äußerung einer übermenschlichen Kraft gedacht ist. Das ist natürlich durch das bloße *φωνὴν μεγάλην* V. 37 nicht ausgedrückt. Wohl aber wäre es der Fall, wenn das Zerreißen des Vorhangs im Tempel als Folge jenes Rufes aufgefaßt werden dürfte; wenn Jesus mit seinem letzten Rufe das Werk begonnen hätte, das ihm die falschen Zeugen, Mark. 14, 58; Matth. 26, 61, nachgesagt; wenn der Spott des Volkes über die Unfähigkeit Jesu, den Tempel abzubrechen, Mark. 15, 29; Matth. 27, 40 bereits mit dem Ruf bei seinem Scheiden seine Widerlegung gefunden. Immerhin ist zu bemerken, daß die Möglichkeit dieser Deutung bei Markus keineswegs klar vorliegt. Selbst wenn man die Worte: *ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν*, mit „daß er unter solchen Umständen verschied“, erklären wollte, käme man nicht viel weiter. Denn von den Jesu Tod begleitenden Umständen erwähnt Markus nur das Zerreißen des Vorhangs, das der dem Kreuze gegenüberstehende Centurio doch nicht sehen konnte. Die Finsternis aber kann hier nicht wohl in Frage kommen, da sie viel früher berichtet wird. Unter diesen Umständen begreift es sich, daß man die Darstellung bei Matthäus zur Erklärung herangezogen hat. Hier folgt auf den Ruf Jesu das Zerreißen des Vorhangs, das

Beben der Erde, das Zerreißen der Felsen, das Sichöffnen der Gräber und die Auferstehung der Toten. Diese Vorgänge versetzen den Hauptmann und seine Soldaten in große Furcht, sodaß sie sprechen: „Wahrlich, Gottes Sohn war dieser". Weshalb jene Vorgänge bei Markus fehlen, erkennt man aus Matthäus selbst, der in V. 53 zu dem Hervorgehen der Toten aus den Gräbern einschaltet: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ*, um die Vorstellung von Christus als dem Erstling der Auferstandenen (1. Kor. 15, 20. 23; Kol. 1, 18; Apoc. 1, 5) zu schützen. Der Anstoß, den Matthäus nahm, scheint Markus veranlaßt zu haben, diesen ganzen Abschnitt ausfallen zu lassen.

Ist nun der Ruf Mark. V. 57; Matth. V. 50 keine Äußerung des Schmerzes, auch nicht wie Luk. V. 46 der freudigen Zuversicht, den Geist in Gottes Hände zu übergeben, sondern ein göttlicher Machtruf in die Welt hinein, so kann man sich ebensowenig wundern, daß bei Markus-Matthäus das Wort Ps. 30, 6 fehlt, als daß bei Lukas Erdbeben und Totenauferstehung nicht vorhanden sind. Die Auffassung des Rufes in den beiden ersten Synoptikern geht auf alttestamentliche Typen zurück, als deren einleuchtendster wohl Joel 3, 15f. gelten darf: *ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη συσκοτάσουσιν, καὶ οἱ ἀστέρες δύσουσιν φέγγος αὐτῶν. ὁ δὲ κύριος ἐκ Σειὼν ἀνακεκράξεται καὶ ἐξ Ἱερουσαλὴμ δώσει φωνὴν αὐτοῦ, καὶ σεισθήσεται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ*: die Finsternis, der Ruf des Herrn von Jerusalem her, das Beben von Himmel und Erde sind so frappante Parallelen, daß von einem zufälligen Zusammentreffen nicht die Rede sein kann. Auch Am. 1, 2: *κύριος ἐκ Σιὼν ἐφθέγξατο, καὶ ἐξ Ἱερουσαλὴμ ἔδωκεν φωνὴν αὐτοῦ*, ist heranzuziehen, Ps. 28, 3ff.; Jes. 13, 10. 13; 30, 30, sowie die *φωνὴ καταπληκτικωτάτη* vom Sinai (Ex. 19, 16ff.; Philo de decalogo § 11, ed. Mangey II, 188), die dann in der neutestamentlichen Typologie auch zu einem von Jerusalem ausgehenden Rufe wird, der über die ganze Welt erschallt (vgl. auch Hebr. 12, 26). Die *φωνὴ τοῦ κυρίου* als *κέλευσμα, φωνὴ ἀρχαγγέλου, σάλπιγξ θεοῦ*, welche die Toten ruft (1. Theff. 4, 16; 1. Kor. 15, 52) ist geradezu die Stimme des *υἱὸς θεοῦ*, Joh. 5, 25. 28; 11, 43, infolge deren alle, die in den Gräbern sind, hervorgehen werden.

So hängt das Urteil des Hauptmanns über Jesus als Gottessohn aufs engste zusammen mit dem wortlosen Rufe Jesu und

dessen Folgen: der Heide tritt damit den jüdischen Machthabern gegenüber, die Jesus wegen des Zeugnisses von seiner Gottessohnschaft das Todesurteil wegen Gotteslästerung gesprochen haben. Von der Oberflächlichkeit und Inkonsequenz, mit der man den Text der beiden ersten Synoptiker mit dem des Lukas verglichen hat, ist ein krasses Beispiel, daß man von der Fassung des Wortes Luk. V. 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν, nichts anderes zu sagen wußte, als daß es die Parallele bei Markus-Matthäus abgeschwächt, verallgemeinert und ins Ethische übertragen habe. Wie sollte Lukas, der von dem Gottesrufe vom Kreuze und dessen Folgen nichts berichtet hat, dazu kommen, den Hauptmann das Bekenntnis zu Jesu Gottessohnschaft aussprechen zu lassen? Wie kann man aber dem Lukas, der, falls sein Bericht der spätere wäre, Jesus den Beweis und Titel seiner Gottessohnschaft genommen hätte, zumuten, er habe den Ruf „Eli, Eli" gestrichen, weil er seiner Tendenz von der Vergottung Jesu hinderlich gewesen wäre? „Der Weg zur Vergottung" ist von der Überlieferung Markus-Matthäus beschritten worden.

An das Zeugnis des Hauptmanns von Jesu Unschuld schließt Luk. V. 48 das des Volkes: καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον. Diese sympathische Haltung des Volkes konnte man nur dann sehr auffällig finden, wenn man nicht beachtet hatte, daß sie während der ganzen Leidensgeschichte bei Lukas nicht anders gewesen ist; vgl. 22, 2. 6; 23, 2. 14. 27. 35. Das Auftreten des Volkes 23, 4. 13 ist als Zusatz des Lukas S. 410 nachgewiesen worden. Wie das Hinaufziehen des Volkes mit den klagenden Weibern Luk. 23, 27 und sein stummes Zuschauen bei der Kreuzigung V. 35 bei Markus-Matthäus ausgelassen, bzw. durch Beschreibung entgegengesetzten Verhaltens ersetzt worden ist (vgl. Mark. V. 29f.; Matth. V. 39 f.), so fehlt auch nach Jesu Tode bei Markus-Matthäus die sympathisch zuschauende Menge. An deren Stelle sind die von fern zuschauenden Weiber getreten, Mark. V. 40f.; Matth. V. 55f.

Merkwürdig ist es, daß Luk. V. 49 nach dem Bericht von dem umkehrenden Volke noch der von ferne stehenden Weiber in kürzerer Fassung gedacht wird. Das Nachschleppen dieser Be-

merkung ist ebenso offenbar, wie daß in V. 55 die Weiber auftreten, als ob ihrer vorher nochnicht Erwähnung geschehen wäre (αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ). Somit wird man V. 49 als Zusatz von letzter Hand auffassen müssen, der einerseits auf den Bericht von Markus-Matthäus zurückgeht, andererseits aber sich an typische alttestamentliche Stellen angeschlossen hat: LXX Ps. 37, 12: οἱ φίλοι μου καὶ οἱ πλησίον μου ἐξ ἐναντίας μου ἤγγισαν καὶ ἔστησαν, καὶ οἱ ἔγγιστά μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν; Ps. 87, 9: ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου; V. 19: ἐμάκρυνας ἀπ' ἐμοῦ φίλον καὶ τοὺς γνωστούς μου. Der Zusammenhang mit diesen Psalmenstellen ist umso wahrscheinlicher, als sich außer Luk. 2, 44 οἱ γνωστοί überhaupt nicht im Neuen Testament findet. Ist der Zusatz Luk. V. 49 durch Mark. V. 40 und speziell die Verknüpfung mit jenen typischen Psalmenstellen durch das ἀπὸ μακρόθεν veranlaßt worden, so ist es nicht unmöglich, daß die Bemerkung über die Weiber, Mark. V. 40f., selbst durch jene Psalmenstellen veranlaßt worden ist. In diesen ist allerdings von Frauen nicht die Rede. Aber da nach Markus-Matthäus die Jünger Jesu in der Nacht der Gefangennahme alle zerstreut worden (vgl. Mark. 14, 27. 50; Matth. 26, 31. 56), in der Begräbnisgeschichte aber nach allen drei Berichten die Weiber zugegen sind, so lag es nahe, beim Kreuz in der Entfernung nach dem Vorbild jener Psalmenstellen die Weiber auftreten zu lassen und zwar mit Verwendung der Perikope Luk. 8, 2f., die an jener Stelle nicht zur Verwendung kommt. Von den hier stehenden Namen ist freilich nur Maria Magdalena genannt worden; die andere Maria und Salome stammen aus anderer Überlieferung. — Daß die Erwähnung der Weiber Luk. V. 49 erst später in den Text eingefügt worden ist, ergibt sich auch aus folgender Erwägung: Es liegt auf der Hand, daß die Darstellung von Jesu Kreuzigung in der von Lukas benutzten Quelle zuerst die verschiedenen gegen Jesus gerichteten Spöttereien gemeldet hat: das Gekreuzigtwerden in der Mitte der Verbrecher, den Spott der Archonten, den Hohn der Essig darbietenden Soldaten, die Überschrift vom Judenkönig, das Höhnen der Verbrecher. Dann folgen die Äußerungen der Teilnahme: die Trauer der Natur, das Bekenntnis des Hauptmanns bei Jesu Tode, das

Andiebrustschlagen der Jerusalemiten, die Bestattung durch den frommen Josef von Arimathia, das Bereiten der Salben durch die liebenden Weiber. Es ist vielleicht nur zufällig, daß den fünf Zügen dort hier fünf positiver Art entsprechen. Aber das ist klar, daß in diesen Zusammenhang Luk. V. 49 nicht paßt.

Kap. 12. Jesu Begräbnis und Auferstehung.

Lukas	Markus	Matthäus
Begräbnis 23, 50—56	desgl. 15, 42—16, 1	desgl. 27, 57—61
		Versiegelung des Grabes 27, 62—66
Das leere Grab 24, 1—11	desgl. 16, 2—8	desgl. 28, 1—10
		Betrug der Grabeswächter 28, 11—15
Erscheinung Jesu in Emmaus 24, 13—35		
Erscheinung in Jerusalem 24, 36—49		
Abschied in Bethanien 24, 50—53		
		Erscheinung in Galiläa 28, 16—20

§ 84. Jesu Begräbnis.

Luk. 23, 50—56; Mark. 15, 42—16, 1; Matth. 27, 57—66.

Bei Lukas schließt sich der Bericht von Jesu Begräbnis, falls V. 49 als späterer Zusatz außer Betracht bleibt, an den von der Rückkehr des Volkes nach Jerusalem an. Wenn ein vorher nicht genannter Anhänger Jesu, Josef von Arimathia, Pilatus um den Leib Jesu bittet, so ist offenbar die Vorstellung die, daß dieser Mann mit dem Volke nach Jesu Tode von Golgatha zurückgekommen war. Die Stunde des Todes Jesu soll nach V. 44 offenbar die neunte, also 3 Uhr nachmittags, gewesen sein. So konnte nicht bloß das vorläufige Begräbnis noch vor Beginn des Sabbats vollzogen werden (V. 54), sondern es konnten auch die Weiber, nachdem sie sich den Ort des Begräbnisses angesehen,

Gewürze und Myrrhen einkaufen, um dann den Sabbat nach gesetzlicher Vorschrift in voller Ruhe zu verbringen (V. 56). Aus dieser Stelle ergibt sich auch, daß der Tag der Kreuzigung kein sabbatgleicher Festtag, also nicht der 15. Nisan gewesen ist, wie der Verfasser der Perikope von der Vorbereitung des Abendmahles es aufgefaßt hat.

Markus-Matthäus unterscheiden sich wesentlich von dieser Darstellung. Die Tätigkeit des Josef wird nicht mit dem, nur bei Lukas stehenden Bericht von der Rückkehr des Volkes zusammengebracht, sondern eingeleitet mit der Bemerkung, daß es schon spät am Tage gewesen sei. Die Wendung Luk. V. 54: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν*, welche hier hinter der Erzählung von Jesu Begräbnis steht, findet sich bei Mark. V. 42 hinter Jesu Tode. Die dadurch entstandene Unstimmigkeit ist nicht verborgen geblieben. „Jesus ist schon um 3 Uhr nachmittags gestorben, aber noch am Abend, ein paar Stunden später, weiß Pilatus nichts davon und wundert sich darüber. Der Hauptmann muß persönlich erscheinen. Über dem Besuch bei Pilatus, dem Herbeiholen des Hauptmanns und den Vorbereitungen zur Bestattung muß der kirchliche Sabbat längst eingetreten sein". (Wellhausen). Daß hier nicht eine zufällige Umordnung der einzelnen Züge der Geschichte vorliegt, ergibt sich daraus, daß die Weiber, im Unterschied von der Darstellung bei Lukas, am Rüsttage nur noch soviel Zeit haben, um sich nach Jesu Grabstätte umzusehen (V. 47). Das Kaufen der Spezereien können sie vor Beginn des Sabbats nicht mehr besorgen, sondern tun es nach 16, 1, nachdem der Sabbat vergangen war. Auf diese Weise wird die Zeit des Hängens Jesu am Kreuz länger. Daß bei unserm Markus ein dahingehendes Streben vorhanden ist, hat sich bereits bei der ihm allein angehörigen Bemerkung V. 25 ergeben, und die hierin wirksame Tendenz wird unterstützt durch V. 44. Beides scheint erst der letzten Redaktion des Textes anzugehören. Aber daß diese nur in derselben Richtung weitergewirkt hat, die schon in der älteren Redaktion eingeschlagen war, ergibt sich daraus, daß auch Matthäus den Bericht vom Begräbnis mit der Zeitbestimmung beginnt: *ὀψίας δὲ γενομένης*. Die Worte: *ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον*, welche Markus mit Luk. V. 54 verbinden,

läßt Matthäus fort. Die Beschaffung der Spezereien kommt bei ihm nicht in Frage, da die Weiber aus gleich zu erörternden Gründen an eine Besorgung des Leichnams nicht denken. Daß nicht der Bericht, der Jesus nur drei Stunden am Kreuze hängen läßt, die jüngste Form der Überlieferung repräsentiert, sondern der, welcher ihn sechs bis neun Stunden hängen läßt, bedarf keiner weiteren Ausführung.

In der Charakterisierung des Josef gehen die drei Berichte sehr weit auseinander. Am umständlichsten ist der des Lukas V. 50—52; er ist so ungeschickt, daß man auf den ersten Blick sieht, daß er Kompositionsarbeit ist: das *ἀπὸ Ἀριμαθαίας* V. 51 gehört dem Sinn nach hinter *Ἰωσήφ* (vgl. Mark. V. 43; Matth. V. 57). Was dazwischen steht, ist der Anlaß, daß die ganze Darstellung verzögert und verworren wird; man beachte die ungeschickte Wiederholung des *ἀνήρ* und das zwiefache *οὗτος* am Anfang von V. 51 und V. 52. Scheidet man diese Partie aus, so ist alles in Ordnung. Die hier sich findende Charakterisierung des Josef als *βουλευτὴς ὑπάρχων καὶ ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* ist offenbar Verwendung von *εὐσχήμων βουλευτής* Mark. V. 43, und hat dann die weitere Erklärung nach sich gezogen, daß er mit Rat und Tat der anderen Synedristen nicht einverstanden gewesen sei. Durch die Bezeichnung: *ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας*, wird Josef als ein Unbekannter eingeführt und vorgestellt, was das Ältere ist gegenüber Markus V. 43: *Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας*, wo er als Bekannter vorgestellt wird. Während er hier als *εὐσχήμων βουλευτής* bezeichnet wird, so bei Matthäus als *ἄνθρωπος πλούσιος*. Wenn man nun aus V. 60 sieht, daß das Grab, in das er Jesus legen ließ, als sein eigenes bezeichnet wird, das er selbst hatte lassen in den Fels hauen, so erkennt man sofort, daß für diese Umgestaltung des Textes Jes. 53, 9 den Anlaß gegeben hat, obwohl das hebräische Original von einem Begräbnis bei Reichen nichts berichtet und auch LXX: *καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ, καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, nicht deutlich ist.

Noch einer besonderen Beachtung bedarf der Unterschied, daß, während es Luk. V. 51 von Josef heißt: *ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, Mark. V. 43 liest: *ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν*

δὲ οἱ ἄρχοντες, wo das stumm zuschauende Volk von den spottenden Archonten unterschieden wird, und V. 7 und 8 des Psalmes: ὄνειδος ἀνθρώπων καὶ ἐξουθένημα λαοῦ, πάντες οἱ θεωροῦντές με ἐξεμυκτήρισάν με. Der charakteristische Zug des Kopfschüttelns Mark. V. 29; Matth. V. 39 steht im Psalm V. 8; die Worte der Spottenden, Matth. V. 43, sind geradezu Zitat von Ps. V. 9. In diesem Zusammenhange vollenden Mark. V. 34; Matth. V. 46 nur den Eindruck, daß Jesu Todesgeschichte Erfüllung der Weissagung des Psalmes (vgl. Luk. 24, 44) ist, und das Fehlen des Rufes bei Lukas kann ebensowenig auffallen wie das Fehlen der anderen Parallelen zu dem Psalme in seiner Darstellung.

Das Zitat wird nach überwiegender Bezeugung bei Markus zunächst ganz aramäisch gegeben, bei Matthäus in der ersten Hälfte hebräisch. Weshalb, das liegt auf der Hand; nicht ἐλώι, sondern nur ἠλί kann im Sinne von Elias mißverstanden werden. Für Juden ist aber überhaupt ein solches Mißverständnis des Psalmes undenkbar, zumal da Elias nicht als Gegenwärtiger angesehen, sondern als Zukünftiger erwartet wurde; den heidnischen Soldaten aber fehlte vollends jede Voraussetzung für solches Mißverständnis. Damit ist über den geschichtlichen Wert dieser Episode geurteilt, nochnicht über das Verhältnis der Texte zueinander. Die Überlieferung, welche von dem Spott über Elias berichtete, muß sich an den hebräischen Grundtext angeschlossen haben; Markus hat nach seiner Manier den aramäischen Wortlaut gebraucht (5, 41; 15, 22); Matthäus, der dessen Unzulänglichkeit an dieser Stelle erkannte, hat ihn zur ersten bedeutsamen Hälfte wieder ins Hebräische zurückgeführt.

So wenigstens muß man urteilen, wenn man den Text als gegeben ansieht. Nun ist man aber der Meinung, daß das Mißverständnis bezüglich des Elias bei Markus ursprünglich garnicht gestanden habe, sondern erst über Matthäus in seinen Text hineingekommen sei. Dafür verweist man auf das ἐλώι, das das Mißverständnis mit Elias ausschließe, sodann darauf, daß durch dieses in den Text eine unleidliche Verwirrung hereingekommen sei. Der, welcher Jesus den Essig bringt, wolle ihm doch offenbar eine barmherzige Handlung erweisen. Wenn er nun aber den anderen zurufe: ἄφετε ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας καθελεῖν

αὐτόν, so zeige er damit, daß er Jesus nur, um ihn zu verspotten, den Essig gebracht habe. Man könnte in der Tat meinen, durch Streichung von V. 35 und V. 36b (von λέγων an) wären die Unstimmigkeiten des Textes beseitigt. Aber jenes durch den Ruf Jesu nur sehr indirekt veranlaßte Werk der Barmherzigkeit (anders in Joh. 19, 28f.!) paßt doch sehr schlecht in den Zusammenhang, in dem bisher nur davon die Rede gewesen, daß alle bei dem Kreuze Stehenden sich in Verhöhnungen Jesu gegenseitig überboten hätten. Ohne irgendeine weitere Bemerkung kann aber das Tränken mit Essig nicht bleiben, wenn sein Zweck erkannt werden soll: Joh. 19, 28f. ist es eine Äußerung der Barmherzigkeit, Luk. 23, 36; Ps. 68, 22 eine solche der Feindschaft. Dem Tenor der Erzählung entspricht die Auffassung von Ps. 68, 22, die, wie S. 417 gezeigt worden ist, schon einmal, Mark. V. 23, Matth. V. 34, verwandt worden ist. Somit ist, von hier aus angesehen, das Mißverständnis mit Elias unentbehrlich. Es ist allerdings nicht zu leugnen, daß die Handlung in Luk. V. 36 deutlicher ist: ἐνέπαιξαν δὲ αὐτῷ καὶ οἱ στρατιῶται προσερχόμενοι, ὄξος προσφέροντες αὐτῷ, wo nur das Präsentieren des sauren Trankes, nicht das Tränken selbst (wie in Ps. 68, 22; Joh. 19, 30) berichtet ist. Bei Matth. V. 48f. hat man unter dem Druck der Annahme, der Tränkende habe wie in Joh. 19, 28ff. ein Werk der Barmherzigkeit getan, die Worte desselben einer anderen Gruppe von Personen übertragen, V. 49: οἱ δὲ λοιποὶ ἔλεγον· ἄφες ἴδωμεν εἰ ἔρχεται Ἠλείας σώσων αὐτόν.

Es ist nun klar, daß die an das mißverstandene „Eli, Eli" angeschlossene Spottszene nicht bloß in jeder Beziehung in sich unwahrscheinlich ist, sondern auch den offenbar mit der Finsternis eingeleiteten Bericht von dem Tode Jesu störend unterbricht; ihre richtige Stelle hat diese Episode ohne Benutzung des 21. Psalmes Luk. V. 36f.

Den Tod Jesu beschreibt Luk. V. 46 nach der Einleitung von der Finsternis und dem Zerreißen des Tempelvorhanges einfach so: καὶ φωνήσας φωνῇ μεγάλῃ ὁ Ἰησοῦς εἶπεν· πάτερ, εἰς χεῖράς σου παρατίθεμαι τὸ πνεῦμά μου. τοῦτο δὲ εἰπὼν ἐξέπνευσεν. Man pflegt zu sagen, Lukas habe dieses aus LXX Psalm 30, 6 stammende Wort an Stelle desjenigen aus Psalm 21, 2, das ihm dog-

matisch anstößig war, gesetzt. Das ist offenbar unrichtig, denn abgesehen davon, daß das Schriftwort von ihm nicht aufgefaßt worden ist wie von modernen Skeptikern, entspricht Luk. V. 46 nicht Mark. V. 34; Matth. V. 46, sondern Mark. V. 37; Matth. V. 50, wo von einem lauten Schreien Jesu berichtet wird, ohnedaß ein Wort namhaft gemacht wird. Daß nach Luk. V. 46 Jesus mit lautem Rufe seinen Geist in die Hände seines Vaters übergibt, wird in Verbindung mit der Finsternis dem Hauptmann Anlaß dazu, daß er Gott die Ehre gibt mit dem Bekenntnis: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν, und dem großen Volke, daß es an seine Brust schlagend heimkehrt. Es ist das alles so verständlich und konsequent, daß nichts weiter darüber gesagt zu werden braucht.

Aber wie erklärt es sich nun, daß der letzte Schrei bei Markus-Matthäus ohne Angabe eines formulierten Wortes berichtet wird? Sollte nicht Lukas erst diese Lücke durch Ps. 30, 6 ausgefüllt haben? Das ist schon dem gegenüber unwahrscheinlich, daß die eine Überlieferung von dem Tode des Stephanus, die diesen in offenbare Parallele zu dem Tode Jesu stellt[1], das Wort Luk. V. 46, wie das V. 34 in leichter Variation wiederholt, Act. 7, 59 f.: κύριε Ἰησοῦ, δέξαι τὸ πνεῦμά μου, und κύριε, μὴ στήσῃς αὐτοῖς τὴν ἁμαρτίαν ταύτην. Zur Zeit der Entstehung dieses Berichtes muß also die Überlieferung vom letzten Kreuzesworte des Lukas vorhanden gewesen sein. Wenn nun dieses Wort in der synoptischen Grundschrift gestanden hat, wie erklärt es sich dann, daß Markus-Matthäus es ausgelassen haben? Inhaltlich konnte es ihnen keinen Anstoß geben. Um hierauf eine zutreffende Antwort zu geben, muß der Text der beiden ersten Synoptiker zunächst einer Untersuchung für sich ohne Vergleich mit der lukanischen Parallele unterworfen werden.

Mark. V. 37 heißt es: ὁ δὲ Ἰησοῦς ἀφεὶς φωνὴν μεγάλην ἐξέπνευσεν, Jesus gab einen lauten Ruf von sich und gab den Geist auf. Matth. V. 50 fügt den etwas anders gewendeten Worten (κράξας φωνῇ μεγάλῃ) ein πάλιν hinzu und stellt dadurch diesen Ruf in Parallele zu dem „Eli, Eli". So hat man

[1]) Vgl. mein Buch: Die Apostelgeschichte, ihre Quellen und deren geschichtlicher Wert (1891) S. 102.

gemeint, daß es sich hier um einen Schmerzensruf handle. Dazu stimmt aber der Fortgang der Erzählung, Mark. V. 39, nicht: ἰδὼν δὲ ὁ κεντυρίων ὁ παρεστηκὼς ἐξ ἐναντίας αὐτοῦ ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, εἶπεν· ἀληθῶς οὗτος ὁ ἄνθρωπος υἱὸς ἦν θεοῦ. Ein lauter Schmerzensschrei kann den Eindruck nicht hervorrufen, daß der Betreffende Gottes Sohn gewesen. Man hat freilich gemeint, die außerordentliche Kraft, welche der Gekreuzigte noch beim Verscheiden in dem lauten Ruf zu erkennen gab, während sonst die Gekreuzigten an Entkräftung starben, habe auf den Heiden den Eindruck gemacht, daß es sich um einen Gottessohn gehandelt habe. Man hat darauf geantwortet, „einen so skurrilen Unsinn werde man doch dem Markus nicht zutrauen dürfen" (Wellhausen). Will man etwa auch Matth. 4, 3. 6; 14, 33; 27, 40. 43; (Mark. 1, 1); Luk. 1, 32. 35; 4, 3. 9, wo υἱὸς τοῦ θεοῦ als Prädikat ohne Artikel erscheint, übersetzen „ein Gottessohn"? Der laute Ruf kann nicht als Zeichen nochnicht verbrauchter Körperkraft jenen Eindruck erwecken, sondern nur, wenn er als Äußerung einer übermenschlichen Kraft gedacht ist. Das ist natürlich durch das bloße φωνὴν μεγάλην V. 37 nicht ausgedrückt. Wohl aber wäre es der Fall, wenn das Zerreißen des Vorhangs im Tempel als Folge jenes Rufes aufgefaßt werden dürfte; wenn Jesus mit seinem letzten Rufe das Werk begonnen hätte, das ihm die falschen Zeugen, Mark. 14, 58; Matth. 26, 61, nachgesagt; wenn der Spott des Volkes über die Unfähigkeit Jesu, den Tempel abzubrechen, Mark. 15, 29; Matth. 27, 40 bereits mit dem Ruf bei seinem Scheiden seine Widerlegung gefunden. Immerhin ist zu bemerken, daß die Möglichkeit dieser Deutung bei Markus keineswegs klar vorliegt. Selbst wenn man die Worte: ὅτι οὕτως ἐξέπνευσεν, mit „daß er unter solchen Umständen verschied", erklären wollte, käme man nicht viel weiter. Denn von den Jesu Tod begleitenden Umständen erwähnt Markus nur das Zerreißen des Vorhangs, das der dem Kreuze gegenüberstehende Centurio doch nicht sehen konnte. Die Finsternis aber kann hier nicht wohl in Frage kommen, da sie viel früher berichtet wird. Unter diesen Umständen begreift es sich, daß man die Darstellung bei Matthäus zur Erklärung herangezogen hat. Hier folgt auf den Ruf Jesu das Zerreißen des Vorhangs, das

Beben der Erde, das Zerreißen der Felsen, das Sichöffnen der Gräber und die Auferstehung der Toten. Diese Vorgänge versetzen den Hauptmann und seine Soldaten in große Furcht, sodaß sie sprechen: „Wahrlich, Gottes Sohn war dieser". Weshalb jene Vorgänge bei Markus fehlen, erkennt man aus Matthäus selbst, der in V. 53 zu dem Hervorgehen der Toten aus den Gräbern einschaltet: *μετὰ τὴν ἔγερσιν αὐτοῦ*, um die Vorstellung von Christus als dem Erstling der Auferstandenen (1. Kor. 15, 20. 23; Kol. 1, 18; Apoc. 1, 5) zu schützen. Der Anstoß, den Matthäus nahm, scheint Markus veranlaßt zu haben, diesen ganzen Abschnitt ausfallen zu lassen.

Ist nun der Ruf Mark. V. 57; Matth. V. 50 keine Äußerung des Schmerzes, auch nicht wie Luk. V. 46 der freudigen Zuversicht, den Geist in Gottes Hände zu übergeben, sondern ein göttlicher Machtruf in die Welt hinein, so kann man sich ebensowenig wundern, daß bei Markus-Matthäus das Wort Ps. 30, 6 fehlt, als daß bei Lukas Erdbeben und Totenauferstehung nicht vorhanden sind. Die Auffassung des Rufes in den beiden ersten Synoptikern geht auf alttestamentliche Typen zurück, als deren einleuchtendster wohl Joel 3, 15f. gelten darf: *ὁ ἥλιος καὶ ἡ σελήνη συσκοτάσουσιν, καὶ οἱ ἀστέρες δύσουσιν φέγγος αὐτῶν. ὁ δὲ κύριος ἐκ Σειὼν ἀνακεκράξεται καὶ ἐξ Ἰερουσαλὴμ δώσει φωνὴν αὐτοῦ, καὶ σεισθήσεται ὁ οὐρανὸς καὶ ἡ γῆ*: die Finsternis, der Ruf des Herrn von Jerusalem her, das Beben von Himmel und Erde sind so frappante Parallelen, daß von einem zufälligen Zusammentreffen nicht die Rede sein kann. Auch Am. 1, 2: *κύριος ἐκ Σιὼν ἐφθέγξατο, καὶ ἐξ Ἰερουσαλὴμ ἔδωκεν φωνὴν αὐτοῦ*, ist heranzuziehen, Ps. 28, 3ff.; Jes. 13, 10. 13; 30, 30, sowie die *φωνὴ καταπληκτικωτάτη* vom Sinai (Ex. 19, 16ff.; Philo de decalogo § 11, ed. Mangey II, 188), die dann in der neutestamentlichen Typologie auch zu einem von Jerusalem ausgehenden Rufe wird, der über die ganze Welt erschallt (vgl. auch Hebr. 12, 26). Die *φωνὴ τοῦ κυρίου* als *κέλευσμα, φωνὴ ἀρχαγγέλου, σάλπιγξ θεοῦ*, welche die Toten ruft (1. Thess. 4, 16; 1. Kor. 15, 52) ist geradezu die Stimme des *υἱὸς θεοῦ*, Joh. 5, 25. 28; 11, 43, infolge deren alle, die in den Gräbern sind, hervorgehen werden.

So hängt das Urteil des Hauptmanns über Jesus als Gottessohn aufs engste zusammen mit dem wortlosen Rufe Jesu und

dessen Folgen: der Heide tritt damit den jüdischen Machthabern gegenüber, die Jesus wegen des Zeugnisses von seiner Gottessohnschaft das Todesurteil wegen Gotteslästerung gesprochen haben. Von der Oberflächlichkeit und Inkonsequenz, mit der man den Text der beiden ersten Synoptiker mit dem des Lukas verglichen hat, ist ein krasses Beispiel, daß man von der Fassung des Wortes Luk. V. 47: ὄντως ὁ ἄνθρωπος οὗτος δίκαιος ἦν, nichts anderes zu sagen wußte, als daß es die Parallele bei Markus-Matthäus abgeschwächt, verallgemeinert und ins Ethische übertragen habe. Wie sollte Lukas, der von dem Gottesrufe vom Kreuze und dessen Folgen nichts berichtet hat, dazu kommen, den Hauptmann das Bekenntnis zu Jesu Gottessohnschaft aussprechen zu lassen? Wie kann man aber dem Lukas, der, falls sein Bericht der spätere wäre, Jesus den Beweis und Titel seiner Gottessohnschaft genommen hätte, zumuten, er habe den Ruf „Eli, Eli“ gestrichen, weil er seiner Tendenz von der Vergottung Jesu hinderlich gewesen wäre? „Der Weg zur Vergottung“ ist von der Überlieferung Markus-Matthäus beschritten worden.

An das Zeugnis des Hauptmanns von Jesu Unschuld schließt Luk. V. 48 das des Volkes: *καὶ πάντες οἱ συνπαραγενόμενοι ὄχλοι ἐπὶ τὴν θεωρίαν ταύτην, θεωρήσαντες τὰ γενόμενα, τύπτοντες τὰ στήθη ὑπέστρεφον.* Diese sympathische Haltung des Volkes konnte man nur dann sehr auffällig finden, wenn man nicht beachtet hatte, daß sie während der ganzen Leidensgeschichte bei Lukas nicht anders gewesen ist; vgl. 22, 2. 6; 23, 2. 14. 27. 35. Das Auftreten des Volkes 23, 4. 13 ist als Zusatz des Lukas S. 410 nachgewiesen worden. Wie das Hinaufziehen des Volkes mit den klagenden Weibern Luk. 23, 27 und sein stummes Zuschauen bei der Kreuzigung V. 35 bei Markus-Matthäus ausgelassen, bzw. durch Beschreibung entgegengesetzten Verhaltens ersetzt worden ist (vgl. Mark. V. 29f.; Matth. V. 39f.), so fehlt auch nach Jesu Tode bei Markus-Matthäus die sympathisch zuschauende Menge. An deren Stelle sind die von fern zuschauenden Weiber getreten, Mark. V. 40f.; Matth. V. 55f.

Merkwürdig ist es, daß Luk. V. 49 nach dem Bericht von dem umkehrenden Volke noch der von ferne stehenden Weiber in kürzerer Fassung gedacht wird. Das Nachschleppen dieser Be-

merkung ist ebenso offenbar, wie daß in V. 55 die Weiber auftreten, als ob ihrer vorher nochnicht Erwähnung geschehen wäre (αἵτινες ἦσαν συνεληλυθυῖαι ἐκ τῆς Γαλιλαίας αὐτῷ). Somit wird man V. 49 als Zusatz von letzter Hand auffassen müssen, der einerseits auf den Bericht von Markus-Matthäus zurückgeht, andererseits aber sich an typische alttestamentliche Stellen angeschlossen hat: LXX Ps. 37, 12: οἱ φίλοι μου καὶ οἱ πλησίον μου ἐξ ἐναντίας μου ἤγγισαν καὶ ἔστησαν, καὶ οἱ ἔγγιστά μου ἀπὸ μακρόθεν ἔστησαν; Ps. 87, 9: ἐμάκρυνας τοὺς γνωστούς μου; V. 19: ἐμάκρυνας ἀπ' ἐμοῦ φίλον καὶ τοὺς γνωστούς μου. Der Zusammenhang mit diesen Psalmenstellen ist umso wahrscheinlicher, als sich außer Luk. 2, 44 οἱ γνωστοί überhaupt nicht im Neuen Testament findet. Ist der Zusatz Luk. V. 49 durch Mark. V. 40 und speziell die Verknüpfung mit jenen typischen Psalmenstellen durch das ἀπὸ μακρόθεν veranlaßt worden, so ist es nicht unmöglich, daß die Bemerkung über die Weiber, Mark. V. 40f., selbst durch jene Psalmenstellen veranlaßt worden ist. In diesen ist allerdings von Frauen nicht die Rede. Aber da nach Markus-Matthäus die Jünger Jesu in der Nacht der Gefangennahme alle zerstreut worden (vgl. Mark. 14, 27. 50; Matth. 26, 31. 56), in der Begräbnisgeschichte aber nach allen drei Berichten die Weiber zugegen sind, so lag es nahe, beim Kreuz in der Entfernung nach dem Vorbild jener Psalmenstellen die Weiber auftreten zu lassen und zwar mit Verwendung der Perikope Luk. 8, 2f., die an jener Stelle nicht zur Verwendung kommt. Von den hier stehenden Namen ist freilich nur Maria Magdalena genannt worden; die andere Maria und Salome stammen aus anderer Überlieferung. — Daß die Erwähnung der Weiber Luk. V. 49 erst später in den Text eingefügt worden ist, ergibt sich auch aus folgender Erwägung: Es liegt auf der Hand, daß die Darstellung von Jesu Kreuzigung in der von Lukas benutzten Quelle zuerst die verschiedenen gegen Jesus gerichteten Spöttereien gemeldet hat: das Gekreuzigtwerden in der Mitte der Verbrecher, den Spott der Archonten, den Hohn der Essig darbietenden Soldaten, die Überschrift vom Judenkönig, das Höhnen der Verbrecher. Dann folgen die Äußerungen der Teilnahme: die Trauer der Natur, das Bekenntnis des Hauptmanns bei Jesu Tode, das

Andiebrustschlagen der Jerusalemiten, die Bestattung durch den frommen Josef von Arimathia, das Bereiten der Salben durch die liebenden Weiber. Es ist vielleicht nur zufällig, daß den fünf Zügen dort hier fünf positiver Art entsprechen. Aber das ist klar, daß in diesen Zusammenhang Luk. V. 49 nicht paßt.

Kap. 12. Jesu Begräbnis und Auferstehung.

Lukas	Markus	Matthäus
Begräbnis 23, 50—56	desgl. 15, 42—16, 1	desgl. 27, 57—61
		Versiegelung des Grabes 27, 62—66
Das leere Grab 24, 1—11	desgl. 16, 2—8	desgl. 28, 1—10
		Betrug der Grabeswächter 28, 11—15
Erscheinung Jesu in Emmaus 24, 13—35		
Erscheinung in Jerusalem 24, 36—49		
Abschied in Bethanien 24, 50—53		
		Erscheinung in Galiläa 28, 16—20

§ 84. Jesu Begräbnis.

Luk. 23, 50—56; Mark. 15, 42—16, 1; Matth. 27, 57—66.

Bei Lukas schließt sich der Bericht von Jesu Begräbnis, falls V. 49 als späterer Zusatz außer Betracht bleibt, an den von der Rückkehr des Volkes nach Jerusalem an. Wenn ein vorher nicht genannter Anhänger Jesu, Josef von Arimathia, Pilatus um den Leib Jesu bittet, so ist offenbar die Vorstellung die, daß dieser Mann mit dem Volke nach Jesu Tode von Golgatha zurückgekommen war. Die Stunde des Todes Jesu soll nach V. 44 offenbar die neunte, also 3 Uhr nachmittags, gewesen sein. So konnte nicht bloß das vorläufige Begräbnis noch vor Beginn des Sabbats vollzogen werden (V. 54), sondern es konnten auch die Weiber, nachdem sie sich den Ort des Begräbnisses angesehen,

Gewürze und Myrrhen einkaufen, um dann den Sabbat nach gesetzlicher Vorschrift in voller Ruhe zu verbringen (V. 56). Aus dieser Stelle ergibt sich auch, daß der Tag der Kreuzigung kein sabbatgleicher Festtag, also nicht der 15. Nisan gewesen ist, wie der Verfasser der Perikope von der Vorbereitung des Abendmahles es aufgefaßt hat.

Markus-Matthäus unterscheiden sich wesentlich von dieser Darstellung. Die Tätigkeit des Josef wird nicht mit dem, nur bei Lukas stehenden Bericht von der Rückkehr des Volkes zusammengebracht, sondern eingeleitet mit der Bemerkung, daß es schon spät am Tage gewesen sei. Die Wendung Luk. V. 54: *καὶ ἡμέρα ἦν παρασκευῆς, καὶ σάββατον ἐπέφωσκεν*, welche hier hinter der Erzählung von Jesu Begräbnis steht, findet sich bei Mark. V. 42 hinter Jesu Tode. Die dadurch entstandene Unstimmigkeit ist nicht verborgen geblieben. „Jesus ist schon um 3 Uhr nachmittags gestorben, aber noch am Abend, ein paar Stunden später, weiß Pilatus nichts davon und wundert sich darüber. Der Hauptmann muß persönlich erscheinen. Über dem Besuch bei Pilatus, dem Herbeiholen des Hauptmanns und den Vorbereitungen zur Bestattung muß der kirchliche Sabbat längst eingetreten sein". (Wellhausen). Daß hier nicht eine zufällige Umordnung der einzelnen Züge der Geschichte vorliegt, ergibt sich daraus, daß die Weiber, im Unterschied von der Darstellung bei Lukas, am Rüsttage nur noch soviel Zeit haben, um sich nach Jesu Grabstätte umzusehen (V. 47). Das Kaufen der Spezereien können sie vor Beginn des Sabbats nicht mehr besorgen, sondern tun es nach 16, 1, nachdem der Sabbat vergangen war. Auf diese Weise wird die Zeit des Hängens Jesu am Kreuz länger. Daß bei unserm Markus ein dahingehendes Streben vorhanden ist, hat sich bereits bei der ihm allein angehörigen Bemerkung V. 25 ergeben, und die hierin wirksame Tendenz wird unterstützt durch V. 44. Beides scheint erst der letzten Redaktion des Textes anzugehören. Aber daß diese nur in derselben Richtung weitergewirkt hat, die schon in der älteren Redaktion eingeschlagen war, ergibt sich daraus, daß auch Matthäus den Bericht vom Begräbnis mit der Zeitbestimmung beginnt: *ὀψίας δὲ γενομένης*. Die Worte: *ἐπεὶ ἦν παρασκευή, ὅ ἐστιν προσάββατον*, welche Markus mit Luk. V. 54 verbinden,

läßt Matthäus fort. Die Beschaffung der Spezereien kommt bei ihm nicht in Frage, da die Weiber aus gleich zu erörternden Gründen an eine Besorgung des Leichnams nicht denken. Daß nicht der Bericht, der Jesus nur drei Stunden am Kreuze hängen läßt, die jüngste Form der Überlieferung repräsentiert, sondern der, welcher ihn sechs bis neun Stunden hängen läßt, bedarf keiner weiteren Ausführung.

In der Charakterisierung des Josef gehen die drei Berichte sehr weit auseinander. Am umständlichsten ist der des Lukas V. 50—52; er ist so ungeschickt, daß man auf den ersten Blick sieht, daß er Kompositionsarbeit ist: das *ἀπὸ Ἀριμαθαίας* V. 51 gehört dem Sinn nach hinter *Ἰωσήφ* (vgl. Mark. V. 43; Matth. V. 57). Was dazwischen steht, ist der Anlaß, daß die ganze Darstellung verzögert und verworren wird; man beachte die ungeschickte Wiederholung des *ἀνήρ* und das zwiefache *οὗτος* am Anfang von V. 51 und V. 52. Scheidet man diese Partie aus, so ist alles in Ordnung. Die hier sich findende Charakterisierung des Josef als *βουλευτὴς ὑπάρχων καὶ ἀνὴρ ἀγαθὸς καὶ δίκαιος* ist offenbar Verwendung von *εὐσχήμων βουλευτής* Mark. V. 43, und hat dann die weitere Erklärung nach sich gezogen, daß er mit Rat und Tat der anderen Synedristen nicht einverstanden gewesen sei. Durch die Bezeichnung: *ἀνὴρ ὀνόματι Ἰωσὴφ ἀπὸ Ἀριμαθαίας*, wird Josef als ein Unbekannter eingeführt und vorgestellt, was das Ältere ist gegenüber Markus V. 43: *Ἰωσὴφ ὁ ἀπὸ Ἀριμαθαίας*, wo er als Bekannter vorgestellt wird. Während er hier als *εὐσχήμων βουλευτής* bezeichnet wird, so bei Matthäus als *ἄνθρωπος πλούσιος*. Wenn man nun aus V. 60 sieht, daß das Grab, in das er Jesus legen ließ, als sein eigenes bezeichnet wird, das er selbst hatte lassen in den Fels hauen, so erkennt man sofort, daß für diese Umgestaltung des Textes Jes. 53, 9 den Anlaß gegeben hat, obwohl das hebräische Original von einem Begräbnis bei Reichen nichts berichtet und auch LXX: *καὶ δώσω τοὺς πονηροὺς ἀντὶ τῆς ταφῆς αὐτοῦ, καὶ τοὺς πλουσίους ἀντὶ τοῦ θανάτου αὐτοῦ*, nicht deutlich ist.

Noch einer besonderen Beachtung bedarf der Unterschied, daß, während es Luk. V. 51 von Josef heißt: *ὃς προσεδέχετο τὴν βασιλείαν τοῦ θεοῦ*, Mark. V. 43 liest: *ὃς καὶ αὐτὸς ἦν προσδεχόμενος τὴν*

βασιλείαν τοῦ θεοῦ. Mit dem *καὶ αὐτός* wird doch wohl auf das unmittelbar vorhergehende *εὐσχήμων βουλευτής* hingewiesen: er war nicht der einzige unter den Männern des Hohen Rats, der auf das Reich Gottes wartete. An wen sonst kann nun Markus wohl gedacht haben als an Nikodemus, der nach Joh. 3, 3ff. sich mit Jesus über den Eingang in die *βασιλεία τοῦ θεοῦ* unterhält, nach Joh. 7, 50f. im Synedrium für Jesus eintritt und nach Joh. 19, 39 sich mit Josef in die Bestattung Jesu teilt. Wenn Matth. 27, 57 aus den Worten des Lukas macht: *ὃς καὶ αὐτὸς ἐμαθητεύθη τῷ Ἰησοῦ*, so ist wohl zu beachten, daß in diesem Zusammenhange von Jüngern Jesu überhaupt nicht die Rede ist; dagegen heißt es Joh. 19, 38 von Josef: *ὢν μαθητὴς τοῦ Ἰησοῦ κεκρυμμένος*. Da nachgewiesen ist, daß der Ausdruck bei Markus und bei Matthäus erst Folge einer späteren Bearbeitung der synoptischen Tradition ist, so wird die Vermutung wohl nicht zu unkritisch sein, daß bei ihr die johanneische Tradition eingewirkt habe.

Von Josef wird nun bei Luk. V. 52 ganz kurz berichtet: *οὗτος προσελθὼν τῷ Πειλάτῳ ᾐτήσατο τὸ σῶμα τοῦ Ἰησοῦ*. Genau wörtlich so berichtet Matthäus. Dagegen hat Markus statt *προσελθὼν τῷ Πειλάτῳ* die auffallende Umschreibung: *τολμήσας εἰσῆλθεν πρὸς τὸν Πειλᾶτον*. Hier sieht man, daß das Kommen zu Pilatus ganz wörtlich aufgefaßt ist als ein Betreten des Prätoriums; dieses aber wird als ein Wagnis bezeichnet. Weshalb? Da sich Pilatus den Juden so gefügig gezeigt hatte und außerdem Jesus für unschuldig hielt, so war die Bitte um den Leib, die nach Matth. V. 58 von Pilatus ohne weiteres gewährt wird und deren Gewährung überhaupt nur zu erwähnen Lukas nicht einmal für nötig ansieht, gewiß kein Wagnis. Dagegen wird Joh. 18, 28 von den Synedristen berichtet: *καὶ αὐτοὶ οὐκ εἰσῆλθον εἰς τὸ πραιτώριον, ἵνα μὴ μιανθῶσιν ἀλλὰ φάγωσιν τὸ πάσχα*. Bei der wörtlichen Übereinstimmung von Matth. V. 58a mit Luk. V. 52 sieht man, daß Matthäus von der älteren Rezension des Markus abhängt, Mark. V. 43b jedoch erst dem kanonischen Markus angehört. Dann wird auch hier die Vermutung berechtigt sein, daß der Bearbeiter Joh. 18, 28 gekannt hat. Überdies ergibt sich auch aus V. 46 (*καὶ ἀγοράσας σινδόνα*), daß er den Kreuzigungstag nicht

für einen sabbatgleichen Festtag gehalten oder sich nicht klar gemacht hat, was dafür Gesetzesvorschrift war.

Was nun den Erfolg der Bitte betrifft, so zeichnet sich Lukas durch den kürzesten Bericht aus und erweist sich dadurch auch hier als den ältesten: er berichtet nur über das Gesuch des Josef an Pilatus und erzählt dann gleich weiter V. 53: *καὶ καθελὼν ἐνετύλιξεν αὐτὸ σινδόνι*. Matthäus berichtet erst: *τότε ὁ Πειλᾶτος ἐκέλευσεν ἀποδοθῆναι*, und hat sich dadurch zugleich den Weg gebahnt zur Korrektur der Vorstellung, als ob Josef in eigener Person den Leib vom Kreuze genommen (*καὶ λαβὼν τὸ σῶμα ὁ Ἰωσήφ*), was übrigens als Ausdruck der Grundschrift auch durch Mark. V. 46 bestätigt wird.

Das Begräbnis beschreiben die drei Synoptiker zunächst einheitlich so, daß Josef den Leib in Leinwand eingewickelt habe (Lukas und Matthäus verwenden dafür den nur noch Joh. 20, 7 gebrauchten Ausdruck *ἐντυλίττειν*, Markus dagegen *ἐνειλεῖν*). Matthäus bezeichnet die Leinwand als *καθαρά*, was dem entspricht, daß Markus erzählt hat, Josef habe sie gekauft. Dann heißt es bei Lukas: *καὶ ἔθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι λαξευτῷ*, was bei Markus umschrieben wird mit: *καὶ κατέθηκεν αὐτὸν ἐν μνήματι ὃ ἦν λελατομημένον ἐκ πέτρας*; bei Matthäus aber wird, wie bereits bemerkt, das Grab zum Eigentum des Josef, das dieser selbst hat herstellen lassen. — Hierbei ist zweierlei noch bemerkenswert: zunächst, daß *μνῆμα* durch *μνημεῖον* ersetzt wird. Es läßt sich nachweisen, daß *μνῆμα*, das nur bei Markus und Lukas vorkommt und zwar außer in unserm Abschnitt noch in den Parallelstellen Mark. 5, 3. 5; Luk. 8, 27, in der Begräbnis- und Auferstehungsgeschichte bei Lukas nur in den Stellen, die sicher aus der Grundschrift stammen (Luk. 23, 53; 24, 1), und deren Parallelen Mark. 15, 46; 16, 2 stehen. Bei Matthäus wie bei Johannes findet sich *μνῆμα* nie; bei letzterem steht *μνημεῖον* in Kap. 19 und 20 nicht weniger als elfmal (sonst noch fünfmal), bei Matthäus in den beiden letzten Kapiteln fünfmal (sonst noch zweimal), wird aber in 27, 61. 64. 66; 28, 1 durch das nur bei Matthäus sich findende *τάφος* ersetzt. Hieraus scheint sich zu ergeben, daß *μνῆμα* aus der Grundschrift stammt, während *μνημεῖον* der johanneischen Tradition eigentümlich ist. — Mit Joh. 19, 41 berührt sich aber

Matth. V. 60 nicht bloß durch Einführung des Begriffes μνημεῖον, sondern auch durch die Vorstellung des μνημεῖον καινόν. — Andererseits berührt sich Luk. V. 53 durch die Worte: οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐδέπω κείμενος, mit Joh. 19, 41: ἐν ᾧ οὐδέπω οὐδεὶς ἐτέθη. Stammen diese Worte bei Lukas aus Johannes? Die Vermutung liegt nahe, da sie bei Markus und Matthäus fehlen. Oder soll man annehmen, Johannes habe aus Lukas unsern Satz und aus Matthäus das καινόν genommen? Das könnte höchstens der Bearbeiter von Johannes getan haben, da sonst die Darstellung bei Matthäus der johanneischen vielfach gerade entgegengesetzt ist. Es würde dann immer noch auffallend sein, weshalb die Worte: οὗ οὐκ ἦν οὐδεὶς οὐδέπω κείμενος, bei Markus und Matthäus nicht wiederkehren. Vielleicht werden sie Markus unwichtig erschienen sein, während er eine andere ihm sehr wichtige Bemerkung vermißte.

Es steht nämlich bei Lukas kein Wort, daß das Grab mit einem Steine verschlossen worden sei. Dagegen heißt es Mark. V. 46: καὶ προσεκύλισεν λίθον ἐπὶ τὴν θύραν τοῦ μνημείου; bei Matthäus steigert sich der Ausdruck: καὶ προσκυλίσας λίθον μέγαν τῇ θύρᾳ τοῦ μνημείου. Nach Mark. 16, 4 ist der Stein, den die Weiber am Ostermorgen abgewälzt fanden, μέγας σφόδρα. Nach Matth. 28, 2 bewirkt ein vom Himmel herabkommender Engel ein Erdbeben, durch das der Stein vom Grabe weggewälzt wird, den Tags zuvor Pilatus noch hatte versiegeln und mit einer Wache versichern lassen. Daß nicht daran zu denken ist, Lukas habe die Notiz von dem Verschluß des Grabes mit dem Stein, die der christlichen Apologetik so wichtig war, gestrichen, bedarf keiner Versicherung. Das Fehlen dieser Notiz ist vielmehr ein deutliches Zeichen dafür, daß sie von Markus hinzugefügt ist, und daß also auch hier bei Lukas die älteste Form der synoptischen Überlieferung vorliegt.

Sehr beachtenswert ist in dieser Beziehung noch, was zum Schluß von den Weibern berichtet wird. Nach Mark. V. 47 heißt es: ἐθεώρουν ποῦ τέθειται, bei Luk. V. 55: ἐθεάσαντο τὸ μνημεῖον καὶ ὡς ἐτέθη τὸ σῶμα αὐτοῦ. Was zuvor über die Verwendung von μνῆμα und μνημεῖον gesagt ist, sowie der Wortlaut von Mark. V. 47 legt die Vermutung nahe, daß τὸ μνημεῖον

καί lukanischer Zusatz sei. Ganz anders ist nun die Vorstellung in Matth. V. 61: ἦν δὲ ἐκεῖ Μαριὰμ ἡ Μαγδαληνὴ καὶ ἡ ἄλλη Μαρία, καθήμεναι ἀπέναντι τοῦ τάφου. Auffallend und die Hand des Matthäus verratend ist hier schon das τάφος statt des zweimal vorher gebrauchten μνημεῖον. Wichtiger noch ist die inhaltliche Differenz. Die Weiber kommen dem Josef nicht nach, um zu sehen, wohin man Jesus gelegt, und zu erfahren, wohin sie am ersten Wochentage mit ihren Salben gehen sollen, sondern setzen sich dem Grabe gegenüber, weil sie sich von Jesus nicht trennen können. Vom Rüsten der Salben wird nun auch im folgenden nichts gesagt, sondern der Gang der Weiber am Auferstehungsmorgen hat nur den Zweck: θεωρῆσαι τὸν τάφον. Wie kommt es zu dieser Änderung der von Lukas und Markus gemeinsam vertretenen Überlieferung? Man meint, die Schuld trage die von Matthäus eingeschobene Perikope von den Grabeswächtern, V. 62—66. Aber daß man die Versiegelung des Grabes am Tage darauf bereden und ins Werk setzen würde, konnten die Weiber am Abend vorher nochnicht wissen, und ob es so selbstverständlich war, daß sie es am Sabbat erfahren würden, steht doch auch dahin (vgl. Luk. V. 56). Man sieht vielmehr, die Geschichte ist darauf angelegt, daß die Weiber nicht ans Salben denken. Wiewenig eine Tradition wie die in Matthäus eingeschobene Perikope von den Grabeswächtern eine Änderung des Urberichtes nach sich ziehen muß, sieht man aus dem Einschub des Zuges vom Grabesstein, den die Weiber wegzuwälzen außerstande sind und von dessen Existenz sie doch wissen: alles bleibt beim alten, nur das Gespräch Mark. 16, 3 fügt sich in den alten Zusammenhang ein. Hier müssen andere Gründe vorliegen dafür, daß den Weibern das Bereiten der Salben abgenommen ist. Es ist nicht schwer zu erkennen, wo diese liegen. Nach Joh. 19, 39 f. wird bereits vor der Grablegung durch Josef und Nikodemus eine Balsamierung Jesu vorgenommen. Von Maria Magdalena, die am Ostermorgen zum Grabe kommt, wird nicht berichtet, daß sie Salben mit sich geführt habe und daß sie Jesum habe salben wollen. Das ist die Situation, die in die synoptische Tradition übertragen worden ist. Behauptet man, der johanneische Bericht gehe auf Matthäus zurück, so muß man annehmen, es habe neben Johannes ein Bericht gleichen Inhalts

existiert, durch den Matthäus veranlaßt worden sei, die Tradition von Lukas-Markus zu verlassen. Die schöne Situation von den vor dem Grabe in Schmerz versunken sitzenden Weibern, Matth. V. 61, hat seinen Anlaß an Joh. 20, 11: Μαριὰμ δὲ εἱστήκει πρὸς τῷ μνημείῳ ἔξω κλαίουσα.

Während Mark. V. 47; Matth. V. 61 zum zweiten Male die Namen der Weiber genannt werden, stehen sie Luk. V. 55 namenlos. Dem Verfasser der Grundschrift genügt es, 8, 2 f. solche Frauennamen gebracht zu haben. Bei Mark. 16, 1; Matth. 28, 1 kommen die Namen sofort zum dritten Male. Daß Mark. 16, 1 spätere Gestalt des Berichtes ist, war schon zuvor (S. 434) erwähnt worden. Auch hier repräsentiert also Lukas die älteste Form des Textes.

Daß der allein bei Matthäus sich findende Abschnitt 27, 62—66 der Grundschrift nicht angehört, ergibt sich daraus, daß dieselbe nirgends eine Weissagung Jesu von seiner Auferstehung nach drei Tagen hat, und daß sie nichts weiß von einem Verschluß des Grabes durch einen Stein.

§ 85. Das leere Grab.

Luk. 24, 1—11; Mark. 16, 2—8; Matth. 28, 1—15.

Bei Lukas schließt sich die Geschichte aufs engste an die vorhergehende an: am ersten Wochentage in der ersten Morgendämmerung (ὄρθρου βαθέως) kommen die Weiber zum Grabe mit den Gewürzen, die sie sich am Tage der Kreuzigung noch eben vor Sabbatsanbruch beschafft hatten. Der Zeitpunkt des Kommens wird bei Mark. V. 2 zuerst wesentlich so wie bei Lukas beschrieben: λίαν πρωῒ μιᾷ τῶν σαββάτων. Aber die nachschleppende Notiz: ἀνατείλαντος τοῦ ἡλίου, nimmt jenes Datum, das doch wohl im Sinne von Joh. 20, 1: πρωῒ σκοτίας ἔτι οὔσης, verstanden werden muß, wieder zurück. Man sagt, es diene jene Näherbestimmung dazu, zu erklären, wie die Weiber unterwegs bereits sehen konnten, daß der Stein abgewälzt war. Man darf billig fragen, wieweit denn die Weiber noch vom Grabe entfernt waren, als sie nach V. 4 aufschauten, den Stein abgewälzt sahen und dann ins Grab traten. Richtiger wird es sein, sich daran zu erinnern, daß der Tag, an dem dieses geschah, zur Zeit unsres Schreibers

den Namen ἡ τοῦ ἡλίου ἡμέρα trug (vgl. Justin, Apol. I, 67). Daß der Herr sich nicht beim Strahle der Morgensonne erhoben haben sollte, sondern im Dunkel der Nacht oder gar schon am Tage vorher, war doch späterhin undenkbar. So ist nicht daran zu zweifeln, daß die Zeitbestimmung des Markus jüngeren Ursprungs ist. Ob die unklare des Matthäus auch die Bemerkung über den Sonnenaufgang voraussetzt, ist mir fraglich. Man darf darin wohl die letzte Rezension des Markustextes sehen. Was die Zeitbestimmung Matth. 28, 1 anlangt, so wird in den Worten: ὀψὲ δὲ σαββάτων, τῇ ἐπιφωσκούσῃ εἰς μίαν σαββάτων, offenbar im Unterschied von Lukas und Markus der Tagesbeginn nicht mit Sonnenuntergang nach jüdischer Art, sondern nach babylonischer mit Sonnenaufgang gerechnet. Es wird ἐπιφώσκειν, Luk. 23, 54, gebraucht vom Herannahen des Sabbats mit dem Anzünden der Lichter, während es Matth. 28, 1 vom Anbrechen des Tageslichtes gebraucht ist. Es ist sehr wohl möglich, daß der Gebrauch von ἐπιφώσκειν auf den Sabbatanfang, von den Juden als אור bezeichnet, von der gewöhnlichen Anwendung auf den Beginn des Tageslichtes übertragen worden ist. Umso näher lag es Matthäus, den Luk. 23, 54 verwandten Ausdruck wieder in seinem nächsten Gebrauch zu verwenden. Daß Matth. 28, 1 und Luk. 23, 54, die einzigen Stellen des Neuen Testamentes, wo ἐπιφώσκειν sich findet, nicht unabhängig voneinander sind, ist wohl selbstverständlich. Daß Matthäus dem vom Sabbat gebrauchten Wort eine Beziehung auf den ersten Wochentag gegeben hat, scheint nicht zufällig zu sein. Es ist doch sehr beachtenswert, daß er sich in der Zeitbestimmung nicht an Markus angeschlossen hat. Es ist noch Sabbat, als sich die Weiber zum Grabe aufmachen, aber der erste Wochentag leuchtet schon heran; vgl. Petr.-Evang. V. 35: τῇ δὲ νυκτὶ ᾗ ἐπέφωσκεν ἡ κυριακή. Der Verfasser will hier offenbar zwei Zeiten einander gegenüberstellen, die eine durch den Sabbat repräsentiert, der in die Nacht zurücksinkt, die andere durch den ersten Tag der Woche, den Sonnentag, den Tag des Herrn, durch den neues Licht und Leben der Welt gegeben wird. Man muß gewiß sehr vorsichtig sein in der Annahme solcher Symbolik. Aber der eigentümliche Unterschied der Fassung von den anderen Evangelien legt sie hier doch sehr nahe.

Über den Gang der Weiber zum Grabe berichtet Luk. V. 1 so, daß er nichts von einer Sorge weiß, daß sie ihre Spezereien nicht anbringen könnten. Das ist die Folge davon, daß in der Begräbnisgeschichte nichts von einem Stein berichtet worden ist, den man vor das Grab gelegt hatte. Umgekehrt hat der Bericht vom Stein, Mark. 15, 46, zur Folge, daß in der Auferstehungsgeschichte V. 3 die Weiber zueinander sagen: τίς ἀποκυλίσει ἡμῖν τὸν λίθον ἐκ τῆς θύρας τοῦ μνημείου; und daran schließt sich dann in V. 4 die Bemerkung, daß ganz unerwarteterweise der sehr große Stein hinweggewälzt worden sei. Nun findet sich Luk. V. 2 diese selbe Bemerkung, obwohl vorher nichts von einem solchen Stein und der Sorge der Weiber wegen seiner Entfernung gestanden hat. Daraus ergibt sich, daß Luk. V. 2 in der Grundschrift nicht gestanden hat.

Während im Bericht des Markus unausgesprochen bleibt, auf welche Weise der große Stein vom Grabe entfernt worden sei, wird dieses Matth. V. 2—4 zurückgeführt auf die Wirkung eines vom Himmel herabfahrenden Engels, vor dessen leuchtender Erscheinung die Grabeshüter wie tot zu Boden fallen. Mit diesem Bericht hängt eng zusammen der ebenfalls Matthäus allein angehörige Abschnitt V. 11—15. Da beide Berichte den Stein am Grabe voraussetzen, so kann von ihrer Zugehörigkeit zur Grundschrift nicht die Rede sein.

Etwas verwickelter wird das Verhältnis der drei Rezensionen zueinander im folgenden. Nach Luk. V. 3 betreten die Weiber das Grab, finden aber Jesum nicht. Als sie über ihr Erlebnis in Ungewißheit sind, erscheinen ihnen auf einmal, wie den Jüngern bei der Himmelfahrt Act. 1, 10, zwei Männer in helleuchtendem Gewande, die sie über Jesu Auferstehung belehren. Bei Markus V. 5 ff. dagegen sehen die Weiber, als sie in das Grab treten, zuerst einen himmlischen Jüngling, der sie auffordern muß, sich den Ort anzusehen, wo man Jesus hingelegt hat. Der Engel ist es offenbar, der den Stein vom Grabe gewälzt hat, und insofern ist Matth. V. 2—4 die natürliche Weiterbildung des Markusberichtes. In der Grundschrift fehlt für die Engelerscheinung der Anlaß, das Grab vom Stein zu befreien. Es fragt sich, ob das Motiv, den Weibern Kunde über die Auferstehung zu geben, so

verwendet ist, daß dieses Stück sich organisch mit der Grundschrift verbinden kann. Zunächst lautet die Rede der Engel Luk. V. 5b. 6 etwa so wie in Mark. V. 6; Matth. V. 5f.: τί ζητεῖτε τὸν ζῶντα μετὰ τῶν νεκρῶν; οὐκ ἔστιν ὧδε, ἀλλὰ ἠγέρθη. Dann erinnern die Engel an eine Leidens- und Auferstehungsweissagung, die Jesus den Weibern in Galiläa ausgesprochen haben soll. Hier paßt nichts auf die Grundschrift. Möchte man immer das ὑμῖν allgemein auf Jesu Jünger beziehen, so fällt doch keine der Leidensweissagungen, 9, 22. 44; 18, 31, nach Galiläa. Die erste von diesen dreien gehört, wie S. 227f. gezeigt worden ist, überhaupt nicht der Grundschrift an; die zweite ist ganz allgemein gehalten und hat überhaupt keine Andeutung auf die Auferstehung; die dritte, nur in 18, 31 original, ist ebenfalls ganz allgemein gehalten ohne Hindeutung auf die Auferstehung und wird ebensowenig wie die zweite von den Jüngern verstanden, sodaß es von ihnen zuviel verlangt wäre, wenn sie sich jetzt daran erinnern sollten. Der Ausdruck in Luk. 24, 7 weist offenbar auf Mark. 9, 31 zurück. Damit ist definitiv erwiesen, daß die Rede der Engel und ihre Wirkung der Grundschrift nicht angehören kann, daß also Luk. V. 4—8 Zusatz aus letzter Hand ist. In der Tat schließt sich V. 9 aufs engste an V. 3 an; doch darf wohl nach Beseitigung des eingeschobenen Stückes auch das ἀπὸ τοῦ μνημείου als ein dem Wortgebrauch der Grundschrift nicht entsprechender Zusatz gestrichen werden. Auch das πάντα ταῦτα sieht auf den ganzen vorhergegangenen Bericht zurück und wird deshalb zu streichen sein. Zusatz ist offenbar auch V. 10, wo auf einmal noch die Namen der Weiber nach Luk. 8, 2f. und Mark. 16, 1 genannt werden, und V. 11, wo das ἠπίστουν voraussetzt, daß die Weiber mit einer anderen Botschaft heimgekehrt seien als mit der, daß sie das Grab leer gefunden hätten (vgl. V. 41). Es muß vielmehr auf eine Botschaft gehn, wie die Emmausjünger V. 23 davon berichten.

Die Rede der Engel wie deren Erscheinung ist nun aber nicht unabhängig von dem Parallelberichte bei Markus-Matthäus. In Mark. V. 7 sagt der himmlische Jüngling: ὑπάγετε εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ ὅτι προάγει ὑμᾶς εἰς τὴν Γαλιλαίαν· ἐκεῖ αὐτὸν ὄψεσθε, καθὼς εἶπεν ὑμῖν. Der Engel erinnert an die Bemerkung Jesu, Mark. 14, 28; Matth. 26, 32, von der

Sammlung der Jünger in Galiläa. Diese fehlt dort bei Lukas. Hier wird sie nun von Lukas aufgenommen, aber gänzlich umgestaltet zu einer Weissagung, welche die Jünger von Jesus über seinen Tod und seine Auferstehung in Galiläa erhalten haben. Anders würde es ja auch nicht dem Fortgang der Erzählungen in Lukas, der gar keine galiläischen Erscheinungen kennt, entsprechen. Die Stelle wird aber Mark. V. 7; Matth. V. 8 nicht in ihrem ursprünglichen Sinn verstanden, wo sie aussagt, daß Jesus nach der Auferstehung die Seinen, wie der Hirt die Herde, von Jerusalem nach Galiläa führen werde. Es ist das wohl veranlaßt durch die Verknüpfung mit der nur Matth. 28, 16—20 erhaltenen Perikope, wo Jesus die Jünger auf einen Berg in Galiläa bestellt. Der Bericht bei Markus endet nun damit, daß die Weiber vor Furcht und Entsetzen vom Grabe geflohen seien und keinem etwas gesagt hätten. Damit schließt jetzt abrupt das Evangelium. Nicht bloß aus schriftstellerisch-stilistischen Gründen kann es ursprünglich nicht so geschlossen haben. Daß die Weiber, dem Engelsbefehl zuwider, den Aposteln gegenüber nicht dauernd geschwiegen haben können, versteht sich nicht bloß ganz von selbst, sondern ist in allen anderen Evangelienschriften ausdrücklich bezeugt. Vor allem steht es Luk. V. 9, nicht minder in Matth. V. 8, desgleichen in dem von Lukas aus unbekannter Quelle eingeschalteten Bericht von den Emmausjüngern 24, 22 f., endlich Joh. 20, 2. 18.

Wir sind nun in der Lage, auf einem kleinen Umwege den positiven Beweis zu führen, daß die Weiber auch nach Markus den Jüngern Bericht erstattet haben. Daß dem Markusbericht von der Engelerscheinung der bei Matthäus vielfach wörtlich parallel ist, liegt auf der Hand; nicht minder, daß er durchweg der spätere ist. Nun tritt Matth. V. 8 in einen merkwürdigen Gegensatz zu Mark. V. 8. Während es hier heißt, daß die Weiber vom Grabe geflohen seien (*ἔφυγον*), weil *τρόμος* und *ἔκστασις* sie ergriffen hatte, und daß sie, entgegen der Aufforderung des Engels, aus Furcht *οὐδενὶ οὐδέν* gesagt hätten, so ist bei Matthäus die Stimmung eine gerade entgegengesetzte: statt des *ἔφυγον* ein gemäßigtes *ἀπελθοῦσαι ταχύ*; statt *τρόμος καὶ ἔκστασις* bloß *μετὰ φόβου καὶ χαρᾶς μεγάλης*, wobei noch besonders zu beachten ist, daß hier das *ἐφοβοῦντο γάρ* des Markus verwendet ist, da nach Matthäus

die Weiber sich nicht durch Furcht gebunden fühlen, den Jüngern etwas zu sagen, sondern im Gegenteil: *ἔδραμον ἀπαγγεῖλαι τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ.* So begreiflich das nun an sich ist, da doch die Erscheinung des Engels darüber keinen Zweifel zuläßt, daß es sich nicht um einen Diebstahl bezüglich des Leibes Jesu handelt, so bleibt doch der Entschluß der Weiber bei Markus zunächst rätselhaft und hat schon deshalb das Vorurteil für sich, ältere Überlieferung zu sein. Nun folgt bei Matth. V. 9f. auf die Engelbotschaft an die Weiber die Erscheinung Jesu selbst, und zwar wiederholt er die Engelbotschaft in dieser Form: *μὴ φοβεῖσθε· ὑπάγετε ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου ἵνα ἀπέλθωσιν εἰς τὴν Γαλιλαίαν, καὶ ἐκεῖ με ὄψονται.* Eine Wiederholung des den Weibern schon einmal gewordenen Auftrags, den sie auszuführen gerade sich beeilen (*ἔδραμον*), scheint unter allen Umständen auffallend und überflüssig. Überhaupt wirkt diese Erscheinung Jesu so unmotiviert. Ganz anders nimmt sich die Sache aus unter der Voraussetzung ihres Zusammenhangs mit dem Vorhergehenden in der älteren, Mark. 8 vorliegenden, Textform. Dann sind die zuerst verstörten Weiber, die keinem etwas sagen mochten, durch eine Erscheinung Jesu zu Boten an seine Apostel gemacht worden. Gerade weil Matth. V. 9f. sich nicht verständlich an Matth. V. 8 anschließt, muß man annehmen, daß diese Verse wesentlich so im Markusevangelium gestanden haben.

Damit wird nun aber nicht bloß klar, daß auch unser Markus den Bericht von einer Erscheinung des Auferstandenen in Jerusalem gehabt hat, sondern es zeigt sich hier auch eine frappante Berührung mit Joh. 20. Nach dem dortigen Bericht findet Maria Magdalena (bzw. auch noch andere Weiber; vgl. *οἴδαμεν* V. 2) noch bei Dunkelheit das Grab leer und teilt das nicht schon den Jüngern (vgl. V. 18), sondern bloß Petrus und dem „anderen Jünger" mit; diese eilen zum Grabe, können aber nur den Befund der Magdalena bestätigen, die dann die erste Erscheinung des Herrn erfährt und den Befehl erhält, den Jüngern die Botschaft zu bringen. Daß bei Markus auf dieselben Ereignisse hingewiesen wird, ist zweifellos. Vor allem wird V. 8 erst in der Beleuchtung von Joh. 20, 1f. klar. Die Verstörung der Weiber erklärt sich doch erst aus der Situation, wo man im Morgen-

dunkel das Grab leer findet und keinen anderen Gedanken hat als: *ἦραν τὸν κύριον ἐκ τοῦ μνημείου καὶ οὐκ οἴδαμεν ποῦ ἔθηκαν αὐτόν.* Aber durch diese Worte wird auch rundweg die Engelerscheinung mit der Kunde: *Ἰησοῦν ζητεῖτε τὸν Ναζαρηνὸν τὸν ἐσταυρωμένον. ἠγέρθη, οὐκ ἔστιν ὧδε* (Mark. V. 6; Matth. V. 5f.; Luk. V. 6f.), als unmöglich hingestellt, und noch schwerer fällt hierfür wie für die Unmöglichkeit einer Verkündigung der Auferstehung Jesu vor seinem Tode in die Wagschale der Bericht Joh. V. 8, daß Petrus und der andere Jünger der Behauptung der Magdalena von dem Diebstahl des Körpers Jesu geglaubt hätten, und dessen Begründung Joh. V. 9: *οὐδέπω γὰρ ᾔδεισαν τὴν γραφήν, ὅτι δεῖ αὐτὸν ἐκ νεκρῶν ἀναστῆναι.* — Auch das ist von großer Bedeutung, daß die Botschaft des Engels, Mark. V. 7, lautet: *εἴπατε τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ τῷ Πέτρῳ* (Matth. läßt das ihm überflüssig erscheinende *τῷ Πέτρῳ* fort), und daß Magdalena Joh. 20, 2 zu Petrus und dem anderen Jünger eilt. — Daß nun die Erscheinung Jesu Matth. V. 9. 10 dieselbe ist, wie die Joh. 20, 14—18 berichtete vor der Magdalena, tritt an charakteristischen Zügen hervor. Der Befehl Jesu, Joh. V. 17: *μή μου ἅπτου*, setzt etwas voraus wie das Matth. V. 9 Berichtete: *ἐκράτησαν αὐτοῦ τοὺς πόδας.* Vor allem aber kehrt die bedeutsame Wendung, Joh. V. 17: *πορεύου δὲ πρὸς τοὺς ἀδελφούς μου*, wieder in Matth. V. 10: *ἀπαγγείλατε τοῖς ἀδελφοῖς μου.*

So zeigt der Bericht vom leeren Grab einen außerordentlich bunt zusammengesetzten Text. Die Herausstellung der Grundschrift war nur auf Grund von Lukas möglich; sie umfaßt aber dort nur die Verse 1. 3. 9.

§ 86. Der Gang der Jünger nach Emmaus.

Luk. 24, 13—35.

Daß diese Perikope der Grundschrift nicht angehört, sondern ihr erst von Lukas eingefügt worden ist, läßt sich leicht erkennen. V. 24 setzt einen Bericht voraus, wie er Joh. 20, 3—10 gegeben worden ist, aber in allen Synoptikern fehlt. Nur eine dunkle Erinnerung daran verrät das *καὶ τῷ Πέτρῳ*, Mark. 16, 7. Nun findet sich allerdings ein in D a b e l ful syr^hrc fehlender V. 12 folgenden Inhalts: *ὁ δὲ Πέτρος ἀναστὰς ἔδραμεν ἐπὶ τὸ μνημεῖον,*

καὶ παρακύψας βλέπει τὰ ὀθόνια μόνα, καὶ ἀπῆλθεν πρὸς ἑαυτόν, θαυμάζων τὸ γεγονός. Die Einfügung dieses Verses ist leicht zu begreifen. Andererseits liegt auf der Hand, daß er ganz aus Joh. 20, 3—10 zusammengesetzt ist. Daß er der Grundschrift nicht angehören kann, wird nachher noch bewiesen werden. Da nun das Fehlen bei den genannten Zeugen doch vielleicht nicht ausreicht, um ihn zu streichen, so würde man ihn auf das Konto des Lukas zu setzen haben, der damit bezeugte, daß ihm bekannt gewesen ist, daß der Bericht in V. 24 auf eine Erzählung wie die in Joh. 20, 3—10 zurückblicke. In V. 24 ist freilich von *τινές* und nicht von einer Person die Rede. Richtiger ist es doch wohl, in ihm eine später in den Text gekommene Glosse zu erkennen.

V. 34: *λέγοντας ὅτι ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι.* Von einer solchen Vision, an die auch Paulus 1. Kor. 15, 5 anspielt, findet sich in den evangelischen Berichten sonst nichts. Unsere Geschichte muß also einem anderen Zusammenhange entnommen sein.

Gegen die Zugehörigkeit derselben zur Grundschrift würde auch V. 23 b (*καὶ ὀπτασίαν ἀγγέλων ἑωρακέναι, οἳ λέγουσιν αὐτὸν ζῆν*) sprechen, wenn wir hier nicht einen Zusatz des Lukas sehen müßten, der die Geschichte mit seiner Bearbeitung der vorangehenden Perikope verbinden wollte. Zunächst belasten jene Worte die Periode in hohem Maße, sodann aber sind sie nicht gerade geeignet, die hoffnungslos traurige Stimmung der Jünger zu erklären; endlich knüpft Jesus nicht an die Engelbotschaft, sondern an das Zeugnis der Schriften an (V. 25).

Wie alle diese Züge zeigen, daß die Emmausgeschichte nicht in den Zusammenhang der Auferstehungsgeschichte in der Grundschrift paßt, so zeigt sie auch in V. 20 eine Vorstellung von dem Prozeß Jesu, die als der Überlieferung Markus-Matthäus angehörig nachgewiesen worden ist. Damit ist vollends jede Verbindung mit der Grundschrift zerschnitten worden.

§ 87. Jesu Erscheinungen in Jerusalem und Abschied in Bethanien.

Luk. 24, 36—53.

Daß sich Luk. V. 36 nicht an die Emmausgeschichte anschließt, liegt auf der Hand. Diese endigt mit dem Berichte der Jünger:

ὄντως ἠγέρθη ὁ κύριος καὶ ὤφθη Σίμωνι. Die frohe Überzeugung davon, daß der Herr wirklich auferstanden sei, wird vollends bestätigt durch das Erlebnis der Emmausjünger. Bei der Erscheinung V. 36 begegnet Jesus aber einer zähen Skepsis, die erst nach und nach durch Betasten seines Körpers und durch Essen von gebackenem Fisch beseitigt wird. Das setzt eine Gemütsverfassung der Jünger voraus, wie sie V. 9 bestehen konnte, als die Weiber mit der Kunde vom leeren Grabe zu der Jüngergemeinde zurückkehrten. Daran wird sich der Abschnitt V. 36—43 ohne Schwierigkeit anschließen, und es liegt kein Grund vor, ihn von der Zugehörigkeit zur Grundschrift auszuschließen. Daß diese nicht mit V. 9 geschlossen haben kann, versteht sich für jeden von selbst, der nicht geneigt ist, modern dogmatische Reflexionen in historische Untersuchungen einzumischen.

Eine andere Frage ist es, ob dieser Abschnitt nicht spätere Zusätze erhalten hat. Daß er mit der johanneischen Parallelperikope, Joh. 20, 19—23, verknüpft worden ist, zeigen die Worte: καὶ λέγει αὐτοῖς· εἰρήνη ὑμῖν V. 36, ἴδετε τὰς χεῖράς μου καὶ τοὺς πόδας μου, ὅτι ἐγώ εἰμι αὐτός V. 39, καὶ τοῦτο εἰπὼν ἔδειξεν αὐτοῖς τὰς χεῖρας καὶ τοὺς πόδας V. 40. Es bleibt sich für unsre Untersuchung gleich, ob man die erste und dritte dieser Lesarten wegen ihrer nur teilweisen Bezeugung streichen oder beim Texte belassen will. In letzterem Falle würden sie nur das Schicksal der mittleren teilen, die nach allseitiger Bezeugung zum Texte gehört, aber doch ganz aus dessen Rahmen herausfällt. Denn dort kommt es nicht darauf an, die Identität des Erschienenen mit dem Gekreuzigten festzustellen, sondern zu konstatieren, daß der Erschienene kein Geist, sondern ein Mensch von Fleisch und Bein sei. In der Grundschrift haben alle jene Bemerkungen nicht gestanden.

Der Anschluß des folgenden kleinen Abschnittes, V. 44—49, an das Vorhergehende ist ohne Schwierigkeit. Die Worte, auf welche Jesus in V. 44 hinweist, sind nicht solche, die in einem vorangegangenen, jetzt aber ausgefallenen Abschnitte gestanden haben, sondern die in V. 44b: δεῖ πληρωθῆναι πάντα τὰ γεγραμμένα ἐν τῷ νόμῳ Μωϋσέως καὶ προφήταις καὶ ψαλμοῖς περὶ ἐμοῦ. Während diese Worte sich ganz allgemein beziehen auf das Leben

Jesu und im Sinne der Grundschrift gewiß nicht seine prophetische Tätigkeit ausschließen (vgl. 4, 17—21), so bezieht sich die mit V. 45 beginnende Auslegung der Schriften auf Leiden und Auferstehung und sodann auf die in Jerusalem beginnende und auf alle Völker sich erstreckende Predigt der Buße und Sündenvergebung. Es liegt auf der Hand, daß sich an diesen mangelhaft stilisierten Satz V. 48 (*ὑμεῖς μάρτυρες τούτων*) nicht anschließt; wohl aber an das, wovon Jesus als von einer Erfüllung der alttestamentlichen Schriften V. 44 gesprochen hat. So wird V. 45—47 als Zusatz des Lukas nach Überlieferungen, wie die in Act. 1, 8 und Matth. 28, 19, anzusehen sein.

Ob V. 49 der Grundschrift ursprünglich angehört hat oder nicht vielmehr aus der Act. 1, 4f. benutzten Quelle vorweggenommen ist, läßt sich nicht ganz leicht entscheiden. Mir erscheint die Annahme eines Zusatzes wahrscheinlicher. Der Ausdruck ist von rätselhafter Kürze und das Ganze scheint im Zusammenhang mit V. 45—47 zu stehen. Auch nimmt sich der Befehl, Jerusalem nicht zu verlassen, merkwürdig aus, wo die Erzählung V. 50 fortfährt, daß Jesus sie nach Bethanien hinausgeführt habe. Die kurze Äußerung V. 48, daß die Jünger Zeugen davon seien, daß sich in Jesu Auftreten die messianischen Worte des Alten Testamentes erfüllt hätten, schließt Jesu Wort V. 44 vollgenügend ab.

Der Bericht V. 50—53 von Jesu Gang mit den Jüngern nach Bethanien und ihrer Trennung ist vom Verfasser des Evangeliums, wie aus Act. 1, 2 erhellt, als die Erzählung von seiner Himmelfahrt aufgefaßt worden. Wenn die, allerdings nur teilweise bezeugten Worte in V. 51f.: *καὶ ἀνεφέρετο εἰς τὸν οὐρανὸν … προσκυνήσαντες αὐτόν*, dem Text angehören, ist ja die Richtigkeit jener Annahme nicht zu bezweifeln. Aber auch abgesehen davon kann V. 51 (*καὶ ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτοὺς διέστη ἀπ' αὐτῶν*) doch wohl nur im Sinne eines wunderbaren Verschwindens gedacht sein: nicht nach gesprochenem Segen, sondern während desselben. Im *διίστασθαι* an sich liegt das Wunderbare nicht, und ein plötzliches Verschwinden wie Luk. V. 31 und Act. 8, 39, wovon hier aber nicht die Rede ist, braucht keine Himmelfahrt zu bedeuten. Aber die feierliche Einleitung: *ἐγένετο ἐν τῷ εὐλογεῖν αὐτὸν αὐτούς*, deutet doch wohl an, daß es sich nicht um ein ge-

wöhnliches Fortgehen handelt. Da nun einerseits zweifellos ist, daß das Interesse bestanden hat, in dieser Geschichte einen Himmelfahrtsbericht zu sehen, andererseits, daß der Ausdruck: διέστη ἀπ' αὐτῶν, für einen solchen Vorgang merkwürdig niedrig gegriffen ist, so ist es mir wahrscheinlich, daß der ursprüngliche Text von V. 51 gelautet hat: καὶ διέστη ἀπ' αὐτῶν. Den Eindruck einer definitiven Trennung macht die Geschichte nicht, wohl aber den eines definitiven Schlusses.

§ 88. Jesu Erscheinung in Galiläa.

Matth. 28, 16—20.

Eine Verknüpfung dieser Erzählung, die auch vermutlich am Schluß des defekten Markusevangeliums gestanden hat, mit der Grundschrift ist nicht vorhanden. Die Verweisungen auf ein Verweilen Jesu mit seinen Jüngern in Galiläa, wie sie sich Mark. 14, 28; 16, 7; Matth. 26, 32; 28, 7 finden, haben keine Anknüpfung, weder in der Grundschrift, noch auch nur im dritten Evangelium. Es kann also hier von einer Untersuchung dieser Perikope abgesehen werden.

Kap. 13. Die Ergebnisse der Untersuchung.

§ 89. Die Gestalt der Grundschrift.

Als Ergebnis der Untersuchung hat sich herausgestellt, daß den Synoptikern eine Schrift zugrunde liegt, die, von einigen kleinen Stücken abgesehen, ganz im Lukasevangelium enthalten ist. Sie hat folgenden Inhalt:

Nach einer ausführlichen chronologischen Angabe, 3, 1 f., beginnt sie mit der Geschichte vom Auftreten des in der Wüste sich aufhaltenden Johannes, des Sohnes des Zacharias, in der Jordangegend zum Zweck der Bußpredigt und Taufe bis zu seiner Gefangennahme durch Herodes Antipas (3, 3—20). Damit ist der Hintergrund für das Auftreten Jesu gegeben, der sich von Nazaret in Galiläa nach dem Süden zu Johannes begibt, um sich von ihm taufen zu lassen (3, 21).

Hier findet für ihn der Beginn eines neuen Lebens statt, da er mit dem Geiste Gottes erfüllt wird, und da eine Himmelsstimme

bezeugt, daß er heute zum Gottessohne gezeugt sei (3, 22). Das gibt den Anlaß, in einem Geschlechtsregister über die irdische Herkunft des etwa Dreißigjährigen Auskunft zu geben (3, 23—38). Die durch die Himmelsstimme für Jesus eröffneten messianischen Aussichten aus Psalm 2, die ihm der ihn führende Geist Gottes vergegenwärtigt, sind der Anlaß zu den teuflischen Versuchungen, sie durch die ihm gegebene Wundermacht sofort zu verwirklichen. Während seines vierzigtägigen Aufenthalts in der Wüste, seines Hinaufgehens nach der Königsstadt Jerusalem und seines Aufenthaltes daselbst weist er immer wieder solche Versuchungen, von denen drei ausführlich berichtet werden, zurück, bis der Teufel sich für einige Zeit zurückzieht (4, 1—13).

Von Jerusalem kehrt Jesus in der Kraft des Geistes nach Galiläa zurück und wird als Lehrer in den Synagogen allerorten gefeiert (4, 14f.). Auch in seiner Heimat Nazaret findet er begeisterte Aufnahme. Aber die Erwägung, daß ein Prophet im Vaterlande nicht willkommen sei, veranlaßt ihn, seinen Wohnsitz nach Kapernaum zu verlegen (4, 16—22a. 24. 31). Zu den sabbatlichen Lehrvorträgen in der Synagoge daselbst, die mit dem größten Beifall aufgenommen werden, gesellen sich Wunderheilungen, von denen die Beschwörung eines Dämonischen in der Synagoge und die Heilung der am Fieber erkrankten Schwiegermutter eines gewissen Simon besonders namhaft gemacht werden. Der Ruf von Jesu Wundertätigkeit dringt in die ganze Umgegend und veranlaßt, daß man ihm von allen Seiten Kranke zuführt (4, 32—41). Trotz des Versuches des Volkes, ihn zurückzuhalten, verläßt er nach gewisser Zeit Kapernaum, da er sich dazu von Gott gesandt weiß, auch anderen Städten als den galiläischen das Evangelium zu predigen, und beginnt eine Tätigkeit in den Synagogen Judäas (4, 42—44).

Hier entwickelt sich sein Gegensatz zu den Führern des Volkes. Wie wenig ein solcher von ihm gesucht ist, beweist die Geschichte einer Aussätzigenheilung, bei der Jesus dem Geheilten einschärft, die Forderungen des Gesetzes den Priestern gegenüber zu erfüllen (5, 12—16). Bei der Heilung eines Gichtbrüchigen erregt unter den aus ganz Judäa und Jerusalem zusammengekommenen Pharisäern und Gesetzeslehrern die Selbstverständlichkeit, mit der er

dem Kranken die Sünden vergibt, einen Anstoß, dessen Grundlosigkeit Jesus dadurch erweist, daß er zum größten Staunen der Anwesenden den Kranken heilt (5, 17—26). Die Einladung Jesu zu dem großen Gastmahle eines Zöllners Levi erregt das Murren der Pharisäer und Schriftgelehrten darüber, daß er mit den Sündern Gemeinschaft mache, und wird von ihm zurückgewiesen mit dem Worte, daß er nicht die Gerechten, sondern die Sünder zur Buße rufen müsse (5, 27—32). Der weitere an das Mahl geknüpfte Vorwurf, daß er mit seinen Anhängern vergnügt tafele, während die Jünger des Johannes streng fasten, wird als gegenstandslos erwiesen durch den Vergleich, daß, solange der Bräutigam in der Mitte der Gäste weile, Fasten nicht am Platze sei. Seine Anhänger mögen die vorgeschriebenen Fasten erledigen, wenn er sich nichtmehr in ihrer Mitte aufhält, sondern zu anderen gezogen ist (5, 33—35). Endlich begegnet er dem Hinweis auf die abweichende Praxis der Johannesjünger damit, daß er die Widersinnigkeit einer intoleranten Gleichmacherei beleuchtet durch Gleichnisse, die ihm das Verweilen beim Festmahl darbot: von den Festgewändern soll man nicht die Besätze abreißen, um alte Kleider damit zu schmücken; jungen, gärenden Wein soll man nicht in alte Schläuche schütten und denjenigen Leuten, die den alten, milden Wein lieben, soll man nicht zumuten, neuen zu trinken (5, 36—39). An einem Sabbat der österlichen Zeit erregt das Verhalten der Anhänger Jesu, die zur Stillung ihres Hungers Ähren abzupfen und mit den Händen zerreiben, den Anstoß der Pharisäer. Jesus verweist sie auf das Verhalten Davids, der in gleicher Lage die vom Gesetze nur für die Priester bestimmten Schaubrote aß (6, 1—4). Sein Wort, daß der Menschensohn Herr auch über den Sabbat sei, gibt den Pharisäern Anlaß, ihm aufzulauern, um ihn unschädlich zu machen. Daraufhin stellt er einen in der Synagoge anwesenden Mann mit verdorrter Hand in ihre Mitte und fragt sie, ob es erlaubt sei, am Sabbat Gutes zu tun, wie Jesus es vorhat, oder Böses zu tun, wie sie es planen. Die Unmöglichkeit für sie, eine Antwort darauf zu geben, ohne sich selbst zu richten, wird für Jesus Anlaß zur Heilung des Kranken, für sie zu gesteigerter Feindschaft gegen ihn (6, 6—11). Hiermit schließt die eng zusammengehörige Perikopenreihe 5, 12—6, 11.

Ein neuer Abschnitt beginnt damit, daß Jesus nach einer im Gebet durchwachten Nacht aus der Schar seiner Jünger zwölf Sendboten auswählt (6, 12—16). Mit diesen steigt er zur Ebene hinab, wo eine große Menge von Jüngern Jesu und Volk aus Judäa und Jerusalem, sowie von der Meeresküste bis nach Tyrus und Sidon sich zusammengefunden hat. Vor diesen hält er eine große Rede, die wohl als die Höhe und die Summe seines Lehrens angesehen werden soll. Sie richtet sich an die beiden einander gegenüberstehenden Gruppen, an die Jünger, die in ihrer Armut ebensosehr den reichen Bewohnern der üppigen Seestädte gegenüberstehen, als infolge ihrer Zugehörigkeit zu ihrem Meister den Leuten aus Judäa und Jerusalem, dem Sitz der Schriftgelehrsamkeit. Jene tröstet er über die traurige Gegenwart mit vier auf die Zukunft hinweisenden Heilrufen; diesen ruft er ein viermaliges Wehe zu beim Blick auf das Gericht, das ihrer wartet. Dann wendet er sich wieder an die Jünger als an die, welche die Feindschaft der gegen ihn sich kehrenden Schriftgelehrten und des durch sie bestimmten Volkes erfahren werden, und ermahnt sie zur Feindesliebe, zu Milde und Barmherzigkeit und warnt vor Rechthaberei und Rachsucht. Dann hält er den Schriftgelehrten, den schlechten Lehrern des Volkes, den Spiegel vor und zerstört die Einbildungen der äußerlich zu ihm haltenden, aber seine Forderungen in den Wind schlagenden Menge. Zum Schluß vergleicht er die beiden Gruppen seiner Zuhörer mit zwei Bauleuten, deren einer es sich bei der Fundamentierung seines Hauses Mühe kosten läßt, während der andere seinen Bau ohne Fundament einfach auf den Boden stellt. Jenem kann die Meeresflut nichts anhaben, diesen stürzt sie zusammen (6, 17—49). Diese machtvolle Rede hat die entsprechende Wirkung. In ganz Judäa und darüber hinaus erschallt in gesteigertem Maße die Kunde, die vordem bereits Galiläa durcheilt hatte, daß ein großer Prophet in Israel aufgestanden sei (7, 1a. 16. 17). Der Ruf kommt auch zu dem Täufer, der noch im Süden tätig ist, entspricht aber garnicht dem, was er von Jesus auf Grund des Tauferereignisses erwartet hatte. So sendet er ihm zwei seiner Jünger zu mit der Frage, ob er denn wirklich der Messias sei. Sie treffen Jesus mitten in seiner Heiltätigkeit, und Jesus gibt ihnen keine andere Antwort mit als den

Hinweis auf diese seine Wunder, die hinausgehen über das, was je ein Prophet getan hat und denen der Täufer selbst nichts an die Seite stellen konnte (7, 18—23). Einem Mißverständnis dieser Botschaft Jesu bei dem Volk beugt er vor mit einer Rede, in der er, in Übereinstimmung mit seiner früheren Haltung dem Täufer und seinen Jüngern gegenüber, die ganze von dem Volke und vor allem von den Pharisäern und Gesetzeslehrern nicht erkannte Größe dieses höchsten Propheten hinstellt, der bei aller Verschiedenheit seiner Art und Praxis von der Jesu das gleiche tragische Schicksal teilt wie er (7, 24—35).

Eine neue Periode der Tätigkeit Jesu beginnt damit, daß er in Begleitung der Zwölfe und einiger ihn mit ihrem Vermögen unterstützenden Weiber missionierend durch Städte und Dörfer zieht (8, 1—3). Den äußeren großen Erfolg, der die Seinen zu extravaganten Hoffnungen verleiten könnte, erläutert er mit der Parabel vom verschiedenartigen Acker, auf dem längst nicht jedes ausgestreute Korn Frucht bringt. Die begehrte Deutung der durchsichtigen Bilderrede aber beschließt er mit dem Hinweis auf die aufklärende Tendenz seines Wortes und der Mahnung zum aufmerksamen Hören seiner Rede (8, 4—18). Diesem Kreis seiner geistlichen Familie tritt seine leibliche Familie gegenüber, aus deren Erscheinen bei ihm man wie aus den Namen der ihn begleitenden Frauen erkennt, daß Jesus sich in Galiläa aufhält, wie das Gleichnis selbst es nahelegt, daß aus der österlichen Zeit der Frühernte die herbstliche der Neubestellung der Äcker geworden ist. Jesus selbst zeigt kein Verlangen, mit seiner Familie neu anzuknüpfen (8, 19—21). Bei einer stürmischen Fahrt auf das jenseitige Ufer des galiläischen Sees straft er den im Gegensatz zu seiner Ruhe doppelt kläglichen Kleinglauben der Jünger (8, 22—25). An das Land gekommen heilt er einen dort wild umherschweifenden Dämonischen, dessen Gesundung den Sturz einer Schweineherde in den See veranlaßt und infolge davon die Bitte der Bewohner jener Gegend an Jesus, ihr Land wieder zu verlassen (8, 26—39). An das westliche Ufer des Sees zurückgekehrt, wird er gleich wieder von der wundersüchtigen Menge empfangen. Im Gedränge des Volkes berührt ihn ein an zwölfjährigem Blutfluß leidendes Weib und wird durch das von Jesus selbst bemerkte

Ausströmen seiner Kraft geheilt (8, 40—48). Das zwölfjährige Mädchen des Synagogenvorstehers Jairus, dessen eben erfolgten Tod man Jesus gemeldet, der aber nur von einem Schlafen etwas wissen will, erweckt er durch sein Wort (8, 49—56). Ein Besuch in seiner Heimatsstadt Nazaret bestätigt die Richtigkeit der bei seinem ersten Aufenthalt daselbst gefallenen Äußerung, daß ein Prophet im Vaterlande nicht geehrt sei. Sie halten ihm seine Herkunft vor und sind infolge ihres Skeptizismus zum Erleben von Heilwundern sehr wenig disponiert (Mark. 6, 1—6).

Die bisher mit Jesus durch die Lande gezogenen Zwölfe sendet er nun aus, daß sie, im Vertrauen auf die Geneigtheit des ihm wohlgesinnten Volkes und ausgerüstet mit seiner Kraft zur Heilung von Dämonischen und Kranken, das Evangelium predigen (Luk. 9, 1—6). Die hierdurch bedingte, durch das ganze Land getragene, den Namen Jesu führende Bewegung macht den Landesherrn Herodes aufmerksam, der seither der durch Johannes in Peräa entstandenen Bewegung durch die Hinrichtung des Täufers entgegengetreten war. Von den Gerüchten, die über Jesus im Volke gingen, bezeichnet er dasjenige, daß er Johannes sei, als widersinnig, da er diesen ja getötet habe. Aber umsomehr strebt er danach, Jesum selbst zu Gesicht zu bekommen. Das ist für Jesus der Anlaß, mit den Zwölfen, sobald sie zu ihm zurückgekehrt sind, Galiläa zu verlassen und sich nach Bethsaida in die Gaulanitis, das Gebiet des ungefährlichen Philippus, zu begeben. Dort erfährt er, daß die Zwölfe, den Volksreden über Jesus als einen von den Toten wiederkehrenden Propheten widersprechend, von ihm als dem Messias geredet haben, und verbietet ihnen das angesichts seiner gefahrvollen Lage (9, 7—11. 18—21). Dem ihm nachgezogenen Volke aber schärft er ein, daß es jetzt gelte, ihm durch die Tat Treue zu beweisen. Nur derjenigen, die sich seiner nicht geschämt haben, werde er sich nicht schämen, wenn er erscheine in seiner Herrlichkeit und der der heiligen Engel (9, 23—26). Acht Tage nach diesem Worte zieht er sich aufs Gebirge zum Gebet zurück. Da verändert sich sein Gesicht, sein Gewand strahlt, zwei himmlische Gestalten erscheinen ihm und reden mit ihm über seinen bevorstehenden Ausgang in Jerusalem. Petrus mit seinen Genossen war eingeschlafen; im Erwachen sehen sie Jesu Licht-

erscheinung gerade, als die beiden himmlischen Gestalten davongehen und eine Himmelsstimme Jesus als den Erwählten Gottes verkündigt. Damals haben die Jünger von diesem merkwürdigen Ereignis keinem etwas gesagt (9, 28—36). Am anderen Tage heilt er einen epileptischen Knaben, an dem sich die Jünger früher schon vergeblich versucht hatten, und bekümmert sich über den Unglauben des Volkes umsomehr, als ihm seit der himmlischen Offenbarung auf dem Berge der Gedanke an sein Scheiden nahegerückt ist (9, 37—43a). Angesichts der staunenden Worte des Volkes über seine Wunder gibt er den Jüngern in dunkler Andeutung zu verstehen, daß der Menschensohn in Menschenhände werde überliefert werden. Die Jünger zeigen sich dem gegenüber vollkommen verständnislos, fürchten sich aber, weiter nachzufragen (9, 43b—45).

Der Hinweis auf den Unverstand der Jünger ist der beherrschende Gesichtspunkt in allen folgenden Geschichten: bei ihren Rangstreitigkeiten (9, 46—48), bei ihrer Intoleranz gegen einen fremden Exorzisten (9, 49f.), bei ihrer Rachsucht gegen die ungastlichen Samariter (9, 51—56), bei ihrer Unfreundlichkeit gegen die zu Jesus gebrachten Kinder (18, 15—17), deren Aussicht auf das Himmelreich sie über einen rechtschaffenen reichen Obersten stellt, der seinen Reichtum daranzugeben nicht willig ist (18, 18—27). Ihm gegenüber regt sich sofort wieder die Lohnsucht des im Namen der Jünger redenden Petrus (18, 28—30). Schließlich zeigt sich ihre Blindheit noch einmal zum Schluß recht deutlich darin, daß sie keine Ahnung verraten von dem, was ihnen Jesus beim Hinaufgehen nach Jerusalem gesagt hat von der Erfüllung der Weissagung der Propheten über den Menschensohn (18, 31—34): darin so recht ein Gegenbild zu einem sehnsüchtig sein Augenlicht wiederbegehrenden Blinden bei Jericho, den Jesus heilt (18, 35—43a).

Dieses Wunder sowie die, welche vorausgegangen waren, werden der Anlaß zu einem festlichen Zuge Jesu nach Jerusalem, bei dem man seinen Weg mit Kleidern belegt und auf dem Höhepunkt der Straße von Jericho nach Jerusalem beim Ansichtigwerden der Stadt einen Hymnus über das nun erscheinende Reich der Herrlichkeit und des Friedens anstimmt, den die gallige Kritik der Pharisäer nicht stören darf (18, 43b; 19, 36—40).

Jesus weint beim Anblick der Stadt, deren tragisches Geschick als Strafe der verachteten Heimsuchung vor seinem Geiste steht (19, 41—44). In Jerusalem hält er sich täglich lehrend im Tempel auf, von den Hohenpriestern und Schriftgelehrten belauert, vom Volke gedeckt (19, 47. 48). Ein Versuch jener, ihn durch die Frage nach seiner Lehrvollmacht in Verlegenheit zu bringen, weiß Jesus klug zurückzuweisen durch eine Gegenfrage nach ihrer Meinung über die Vollmacht des Täufers (20, 1—8). Dann wendet er sich in ihrer Gegenwart an das Volk und schildert in einer Parabel von Weinbergsbauern ihr Verhalten und ihr Geschick und steigert dadurch ihre Feindschaft (20, 9—19). Diese beweisen sie dadurch, daß sie ihm mit der Steuerfrage eine Falle stellen, in die er nicht hineingeht, sondern seine vollkommene Loyalität der römischen Obrigkeit gegenüber beweist (20, 20—26). Daran schließt sich eine Frage von seiten der Sadducäer, durch die sie das Recht ihres Zweifels an der Auferstehung meinen nachweisen zu können. Jesus schlägt sie durch Hinweis auf die Verschiedenheit dieses und des kommenden Äons, auf der ja auch die Überzeugung beruht, daß der Messias ebenso Davids Sohn wie Davids Herr ist (20, 27—44). Vor den Ohren des ganzen Volkes warnt Jesus sodann vor dem ehrgeizigen und heuchlerischen Wesen der Schriftgelehrten (20, 45 bis 47). Von ihrem Raub an dem Besitze wehrloser Witwen wendet sich seine Rede zu der vorbildlichen Gebewilligkeit einer armen Witwe am Opferstock im Tempel (21, 1—4). Aufmerksam gemacht auf die Kostbarkeiten des Tempels wiederholt er den Hinweis auf die Jerusalem drohende Zerstörung. Auf die Frage, wann dieselbe stattfinden und was ihre Vorzeichen sein werden, warnt er zunächst davor, sich nicht zu früh beunruhigen zu lassen. Dann weist er hin auf Verfolgungen, welche die Seinen erdulden müssen, die aber nicht weiter als bis zum Gefängnis führen werden. In ihrer Verantwortung wird es ihnen nicht an der nötigen Weisheit fehlen, und durch Standhaftigkeit werden sie ihr Leben erretten. Darauf wird die Katastrophe über Jerusalem hereinbrechen: es wird belagert werden, das Volk wird durchs Schwert fallen oder in die Gefangenschaft geführt werden; die Stadt aber wird zertreten werden, bis die Zeiten der Herrschaft der Heiden zur Erfüllung kommen. Dieses letzte Ende wird sich durch Revolutionen

im Völker- und Naturleben vorbereiten, welche die Jünger Jesu nicht erschrecken sollen, da sie nur Vorzeichen ihrer Errettung sind, wie das Ausschlagen des Feigenbaums Vorzeichen des kommenden Sommers ist. Noch dieses Geschlecht wird die Erfüllung dieser von Jesus gegebenen Weissagungen erleben, dessen Worte fester sind als der Bestand von Himmel und Erde (21, 5—33).

Während Jesus die Tage, vom Volke umgeben, im Tempel lehrt, nächtigt er am Ölberg (21, 37 f.). Das Passahfest naht, der Anschlag der Hohenpriester und Schriftgelehrten gegen ihn scheint des Volkes wegen unausführbar. Da bietet sich Judas Ischariot als Verräter an; sein Vorschlag wird mit Freuden und dem Versprechen klingender Belohnung angenommen. Er sucht eine passende Zeit, wo er ohne Dazwischenkunft des Volkes Jesus in seine Hände bekommen kann (22, 1—6). Als die verhängnisvolle Stunde naht, nimmt Jesus das Nachtessen mit den Aposteln ein. In klarer Erkenntnis der Lage spricht er aus, daß er die von ihm sehnlichst gewünschte letzte Passahfeier vor seinem Leiden nichtmehr begehen werde. Und so gibt er auch seinen Weinbecher fort zur Verteilung unter die Zwölfe: vor dem Passah bei der Vollendung des Reiches Gottes wird er nichtmehr vom Gewächs des Weinstocks trinken. Jetzt ist sein Verräter bei Tische, der beklagenswerte Ausführer der prophetischen Weissagungen über Jesus. Den in Treue bewährten Aposteln aber, vermacht er testamentarisch in der Vollendung seine Tisch- und Herrschaftsgenossen zu sein (22, 14—18. 21. 22. 28—30). Noch kommt auch für sie eine Zeit voller Gefahren. Der mutige, treue Petrus wird noch in dieser Nacht der Versuchung erliegen. Den Aposteln aber allen stehen Zeiten bevor, die sich mit den schönen Tagen ihrer ersten Aussendung nicht vergleichen lassen; damals wurden sie freudig von den Menschen aufgenommen, jetzt gilt es, mit dem Schwert sich durchzuschlagen (22, 31—38). — Dann geht Jesus mit den Jüngern den gewohnten Weg an den Ölberg. Während er sie aber noch ermahnt, durch Gebet der nahenden Versuchung zu widerstehen, kommt der Verräter mit dem Haufen der Häscher. Noch unter dem Eindruck des letzten Gesprächs fragen die Jünger, ob sie sich mit dem Schwerte verteidigen sollen. Jesus wehrt es ihnen, führt aber in überlegener Sicherheit seinen Feinden zu Gemüte, daß sie, die zu feige waren, ihn bei seinen Reden

vor dem Volk zu fassen, jetzt ihm wie einem Räuber entgegenziehen. Aber es ist ja ihre Stunde und die Macht der Finsternis, der Jesus in dieser Nacht weicht (22, 39 f. 47—53). Nachdem man ihn gefesselt, führt man ihn zu dem Hause des Hohenpriesters. Auf dessen Hofe an einem von den Knechten angezündeten Feuer weicht Petrus dreimal den neugierigen Fragen der Dienstboten aus und verleugnet seinen Meister. Als dieser aber beim Hahnenschrei sich umwendet und den Apostel anschaut, verläßt er weinend die Stätte der Verleugnung, während hinter ihm die Knechte mit Jesus rohen Mummenschanz treiben (22, 54—65). Am Morgen versammelt sich das Synedrium und erhält auf seine Fragen von Jesus nur Antworten, die ihrer Inquisition nichts nützen. Jesus aber weist darauf hin, daß er von nun an ihrer Verfolgung werde entrückt werden zu seines Vaters Rechten (22, 66—69). So begeben sich die Synedristen, ohne neues Belastungsmaterial gewonnen zu haben, zu Pilatus, um Jesus als Revolutionär gegen die römische Herrschaft zu verklagen (23, 1 f.). Jesus gibt dem Pilatus auf die Frage nach seinem Messiastum freimütigen Bescheid. Dieser ruft die Synedristen zusammen und teilt ihnen mit, daß seine Untersuchung nichts Todeswürdiges ergeben habe. Das bringt die Synedristen, die ihr Ziel gefährdet sehen, in fieberhafte Aufregung, und während sie einen in römischer Gefangenschaft befindlichen Staatsverbrecher sich frei bitten, fordern sie, die Einwendungen des Pilatus niederschreiend, die Kreuzigung Jesu, die er, um Ruhe zu bekommen, ihnen zugesteht (23, 3. 13—24). Beim Gang zur Richtstätte legt man das Kreuz einem vom Acker kommenden Manne, Simon von Kyrene, auf; Jesus antwortet den Klagen der Weiber in dem ihn begleitenden Volkshaufen mit dem nochmaligen Hinweis auf das nahende Geschick Israels, das ihnen umso gewisser bevorsteht, als Rom in seinem Falle sich nicht gescheut hat, einen Unschuldigen zu Tode zu bringen (23, 26—32). Für die Ausführer dieses ungerechten Gerichts, die Jesus zwischen zwei Übeltätern an dem „Schädel" genannten Orte kreuzigen, bittet er seinen Vater um Vergebung (23, 33 f.). Lautlos schaut sich das Volk die Kreuzigungsszene an, die Obersten spotten, daß Jesus sich selbst nicht helfen könne und damit die Richtigkeit seiner Messiasansprüche bestätige. Die Soldaten präsentieren ihm Essig

zum Trinken. Eine Überschrift über dem Kreuze verhöhnt ihn als den König der Juden (23, 35—38). Aber die Natur trauert um ihn, von der sechsten bis zur neunten Stunde bedeckt Finsternis das ganze Land, und der Tempelvorhang zerreißt mittendurch. Da befiehlt Jesus mit lauter Stimme seinen Geist in des Vaters Hände. Der Hauptmann aber der die Kreuzigung ausführenden römischen Soldaten bekennt, daß er von Jesu Unschuld überzeugt sei, und das Volk schlägt an seine Brust und kehrt wieder nach Jerusalem zurück (23, 44—48). Dort erbittet sich Josef von Arimathia von Pilatus den Leichnam Jesu, der in Leinwand gehüllt schnell in ein noch ungebrauchtes Grab hineingelegt wird, da der hochfestliche Sabbat im Anbruch begriffen war. Die treuen Weiber aber, die Jesus von Galiläa her begleitet hatten, sehen sich die Grabstätte an, bereiten Spezereien zu seiner endgültigen Bestattung und verhalten sich den Sabbat über, der Gesetzesvorschrift folgend, stille (23, 50—56). Am ersten Wochentage ganz früh begeben sie sich mit ihren Spezereien zum Grabe; sie finden es leer und melden das den Elfen und den übrigen (24, 1. 3. 9). Da steht Jesus plötzlich in ihrer Mitte. Ihrem Zweifel, ob er es wirklich sei und nicht etwa ein Geist, begegnet er damit, daß er durch Betasten und durch Aufnahme von Speise seine Körperlichkeit bestätigen läßt (24, 36—43). Er weist nochmals, wie vordem, darauf hin, daß an ihm erfüllt werden mußte, was im Alten Testamente über ihn geschrieben sei, und dessen Zeugen sie geworden sind. Dann geht er mit ihnen hinaus bis nach Bethanien, hebt segnend die Hände auf und scheidet von ihnen. Sie aber kehren voll Freude nach Jerusalem und in den Tempel zurück (24, 44—53).

Dies in gedrängter Inhaltsangabe die synoptische Grundschrift. Den Nachweis für ihre Geschlossenheit, Ordnung und ihr Freisein von Unstimmigkeiten in der Darstellung wie in den religiösen Anschauungen wird sie selbst zu bringen imstande sein. Das Ganze gruppiert sich in vollkommener Durchsichtigkeit. Wie eine selbständige Geschichte ist dem Bericht über Jesus der über die Wirksamkeit des Täufers vorausgestellt. Dann folgt die Geschichte der Zeugung Jesu zum Messias und seine durch Teufelsversuchungen nicht beirrte Entscheidung zur prophetischen Tätigkeit in seinem Volke. Von dieser wird ausdrücklich zuerst berichtet inbezug auf

seine Heimat Galiläa, wo er überall freundlichste Aufnahme findet. Die Wirksamkeit in Judäa wird charakterisiert durch den Zusammenstoß mit den Schriftgelehrten und Pharisäern und deren wachsende Feindschaft. Mit der Wahl der Zwölfe, der Feldpredigt und dem Zeugnis über Johannes wird der Höhepunkt der Wirksamkeit Jesu charakterisiert. Die folgende Periode läßt sofort erkennen, daß der große Beifall, den Jesus andauernd beim Volke findet, doch nur zum Teil den glücklichen Fortgang seiner Sache verbürgt, wie man denn in seiner Heimat Nazaret ihn geradezu verwirft. Die weitere Ausdehnung seiner Tätigkeit durch die Entsendung der Zwölfe erweckt das Mißtrauen des Landesherrn Herodes, sodaß Jesus aus Galiläa in die östlichen Landschaften auswandert. Von nun an gilt seine Tätigkeit vornehmlich seinen Jüngern, die jedoch die Andeutungen an seinen baldigen Abschied nicht merken. Noch einmal bei seinem Einzug in Jerusalem schlägt die Flamme der Begeisterung hoch empor; dann erfüllt sich sein Geschick in Kreuzigung und Auferstehung.

Die Unmittelbarkeit des Eindrucks, den diese Geschichte gewährt, soll durch weitere Reflexionen nicht gestört werden.

§ 90. Die mit der Grundschrift bei Lukas verbundenen anderen Stoffe.

Zwei größere kompakte Quellenstücke sind im dritten Evangelium mit der Grundschrift verbunden worden: die Kindheitsgeschichte Kap. 1 und 2 und das Buch der Reden Jesu 9, 57—18, 14. Erstere stört den Gang und die Einheit der Grundschrift nicht, da sie einfach vor dieselbe gesetzt ist, und da diese sich durch ihren chronologischen Eingang scharf von der Vorgeschichte abhebt. Anders steht es mit dem Buch der Reden, das sosehr ohne deutliche Abgrenzung mitten in die Grundschrift hineintritt, daß man nicht einmal einer Meinung darüber ist, wo sie beginne, ob mit 9, 51 oder 9, 57. Durch ihren großen Umfang trennt sie das in der Grundschrift eng Zusammengehörige so weit voneinander, daß dadurch für den uneingeweihten Leser das Gesamtbild der Geschichte Jesu vollständig gestört und verwirrt ist.

Neben diese beiden größeren Quellenstücke tritt eine Anzahl kleinerer, und zwar einesteils selbständige Perikopen, anderenteils Zusätze zu den Perikopen der Grundschrift. Erstere sind folgende:

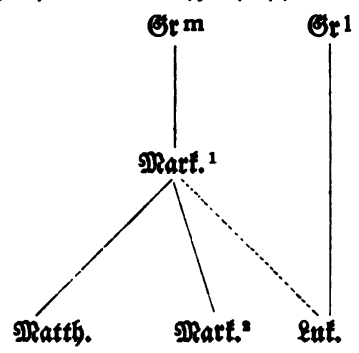
1. Jesu Verwerfung in Nazaret, 4, 22b. 23. 25—30.
2. Der wunderbare Fischzug, 5, 1—11.
3. Der Hauptmann von Kapernaum, 7, 1b—10.
4. Die Auferweckung des Jünglings zu Nain, 7, 11—15.
5. Die große Sünderin, 7, 36—50.
6. Die Speisung der Fünftausend, 9, 12—17.
7. Der Zöllner Zakchäus, 19, 1—10.
8. Das Gleichnis von den anvertrauten Geldern, 19, 11—27.
9. Die Vorbereitung des Einzugs Jesu in Jerusalem, 19, 28—35.
10. Die Tempelreinigung, 19, 45. 46.
11. Die Vorbereitung des Passahmahles, 22, 7—13.
12. Der Rangstreit der Jünger beim Abendmahle, 22, 24—27.
13. Das Gebet Jesu in Gethsemane, 22, 41—46.
14. Jesu Vorstellung vor Herodes, 23, 6—12.
15. Der Schächer am Kreuze, 23, 39—43.
16. Die Emmausjünger, 24, 13—35.

Vier von diesen Perikopen, der Jüngling zu Nain, Jesu Vorstellung vor Herodes, der Schächer am Kreuze und die Emmausjünger, haben in der Evangelienliteratur überhaupt keine Parallelen irgendwelcher Art. Acht, Jesu Verwerfung in Nazaret, der wunderbare Fischzug, der Hauptmann von Kapernaum, die große Sünderin, der Zöllner Zakchäus, das Gleichnis von den anvertrauten Geldern, der Rangstreit der Jünger beim Abendmahle, das Gebet in Gethsemane, haben bei den beiden Synoptikern und Johannes mehr oder weniger deutlich ausgeprägte Parallelen; aber keine derselben kann ohne weiteres als die Quelle bezeichnet werden, aus der Lukas geschöpft hat. Vier endlich, die Speisung der Fünftausend, die Vorbereitung des Einzugs Jesu in Jerusalem, die Tempelreinigung, die Vorbereitung des Passahmahles, sind aus der Überlieferung Markus-Matthäus herübergenommen worden. Von den beiden Vorbereitungsgeschichten liegt es auf der Hand, daß Markus und nicht Matthäus die Quelle

gewesen ist. Beim Speisungswunder kann man schwanken. Bei der Tempelreinigung handelt es sich um einen Auszug, bei dem es schwierig zu sagen ist, welcher der beiden Berichte benutzt worden ist. Immerhin ist zu beachten, daß bei Lukas wie bei Matthäus Jesu Wort sich affektvoll an die Händler richtet, während es bei Markus die Gestalt einer Lehrrede im Tempel hat, und daß das Zitat Jes. 56, 7 bei jenen beiden in der gleichen Abgrenzung erscheint, während Markus es in seinem ganzen Umfang gibt, auch wo dieser nicht in den Zusammenhang paßt. In beiden Fällen ist die ältere Überlieferung bei Matthäus zu finden, der aber damit bei seinem Abhängigkeitsverhältnis zu Markus auf eine ältere Markusform zurückweist. Von dieser scheint auch Lukas hier abhängig zu sein.

Was die kleineren Zusätze zu den Perikopen betrifft, so stammen nur wenige nicht aus der Überlieferung Markus-Matthäus, wie 22, 37, oder zeigen Anklänge an diese, vermischt mit anderen Zügen, wie der Schluß der eschatologischen Rede, 21, 34—36, oder die dem paulinischen Berichte nahe verwandten Einsetzungsworte beim Abendmahle, 22, 19f. Bei einer großen Anzahl läßt es sich nicht entscheiden, ob Markus oder Matthäus die Vorlage gewesen ist: 3, 22; 5, 17. 27—32. 35; 8, 5. 10. 14. 15; 9, 22. 26. 29; 21, 21. 25. 32; 22, 50. 70; 23, 34. 37; 24, 4—8. 9. Ganz selten findet sich die betreffende Wendung nur bei Matthäus. Dann aber liegt bei Markus offenbar ein junger Text vor, und Matthäus weist auf eine ältere Markusform hin, wie in 6, 1; oder die betreffenden Partien fehlen im kanonischen Markus, haben aber in der älteren Form gestanden und sind von da nach Lukas wie nach Matthäus gekommen; so z. B. 7, 23f. 28. Offenbar auf Markus im Unterschied von Matthäus gehen folgende Stellen zurück: 6, 18f.; 8, 4. 8 11. 12f. 24. 25. 29. 35f. 51; 9, 27. 48; 18, 33f.; 20, 37f.; 21, 16f.; 22, 7—13; 23, 50; 24, 2. Das Resultat ist also, daß die Zusätze zur Grundschrift aus Markus-Matthäus, die sich im dritten Evangelium finden, weder auf Matthäus noch auf den kanonischen Markus zurückgehen, sondern auf eine ältere Form des Markus, die jenen zum Grunde liegt. Daraus ergibt sich aber auch, daß dieser ältere Markus (Mark^{1}) nicht mit der synoptischen Grundschrift identisch ist, sondern auf eine ältere Schrift zurückgeht (Gr^{m}),

über deren etwaige Identität mit der aus Lukas gewonnenen Grundschrift (Gr l) später noch zu verhandeln ist. Vorläufig stellt sich das literarische Problem der synoptischen Grundschrift so dar:



§ 91. Die Art der Zusammenarbeitung der verschiedenen Stoffe bei Lukas.

Die Erklärung des synoptischen Problems, die von Lukas statt von Markus ausgeht, würde vom Anfang an mit dem Charakter einer unsicheren Hypothese behaftet sein, wenn Lukas den verschiedenen Stoffen, die er gesammelt (vgl. 1, 3), literarisch so gegenübergestanden hätte wie Markus und mehr noch Matthäus, oder wie es ihm selbst viele nachrühmen, die sich nicht genug tun können, seine ungemeine literarische Kunst hervorzuheben. Ich finde davon nichts bei ihm. Was literarisch bedeutend in seinen beiden Werken ist, geht nicht zurück auf *seine* Arbeit, sondern auf die Gestalt der von ihm benutzten Schriften. Nicht das war der Zweck seines Werkes, die verschiedenen Stoffe zu einer künstlerischen Einheit zusammenzuschmelzen, sondern durch sorgfältige Benutzung der besten Berichte eine möglichst zuverlässige Darstellung der Geschichte der ersten Jahrzehnte des Christentums zu geben. Hinter diesem maßgebenden Gesichtspunkte traten ihm alle Forderungen der schriftstellerischen Einheitlichkeit sosehr zurück, daß sein Werk, im ganzen wie im einzelnen betrachtet, mit vielen Unstimmigkeiten behaftet ist, die eine Folge des Zusammentragens verschiedenartigen Stoffes sind. Aber ebendadurch ist man imstande, aus ihm die synoptische Grundschrift herauszuschälen, was bei Markus und Matthäus unmöglich wäre.

Daß sich das so verhält bei den beiden Hauptquellen, die er mit der Grundschrift verbunden hat, der Kindheitsgeschichte, Kap. 1 u. 2, und dem Buch der Reden Jesu, 9, 57—18, 14, ist schon S. 461 bemerkt worden. Während Matth. 3, 1 mit derselben Wendung, mit der sonst in einer Erzählung zu einem neuen Akte fortgeschritten wird, „in jenen Tagen", von der Kindheitsgeschichte zum Auftreten Johannes des Täufers übergeht, läßt Lukas die synchronistischen Angaben stehen, die 3, 1 f. die Geschichte des Täufers einleiten und diese als etwas völlig Neues darbieten. Sodann tut er nichts, um das Auftreten des Täufers mit dem zu verknüpfen, was den Inhalt der beiden ersten Kapitel seines Buches ausmacht, wo auch die auf den Täufer bezüglichen Partien in engster Beziehung zu der Geschichte Jesu stehen. Rein sachlich wird die Geschichte der Tätigkeit des Täufers bis zu seiner Gefangennahme erzählt. Sein Sprechen vom Kommen des Messias wird nicht in Beziehung gesetzt zu dem, was durch Gabriel und den weissagenden Zacharias als seine Bestimmung verkündet worden war (1, 17. 76), sondern geschieht, um der Meinung des Volkes, er selbst könne der Messias sein, entgegenzutreten (3, 15). Während aber in der Taufgeschichte Matthäus einen Sonderbericht hat (3, 13—15), der auf frühere Beziehungen zwischen Johannes und Jesus hinweist, wie solche Luk. 1 mitgeteilt worden sind, erscheint bei Lukas Jesus von Nazaret bei Johannes nur wie irgendeiner aus dem Volke. Man muß den kurzen Täuferbericht bei Markus mit der ausführlichen Darstellung 3, 1—20 vergleichen, um zu sehen, wie ein Schriftsteller, der die Johannesperikope nur als Bindeglied zwischen der Geschichte von der Kindheit Jesu und seinem öffentlichen Auftreten als Mann brauchte, sie zusammenstreichen mußte, dem Motto Mal. 3, 1 entsprechend. Von alledem nichts bei Lukas: er stellt die Berichte ohne weiteres nebeneinander, wie er sie in seinen Quellen gefunden hat.

Ganz ebenso steht es mit der großen Einschaltung in 9, 57—18, 14. Völlig unvermittelt wird sie mitten in eine Perikopenreihe gestellt, deren einzelne Stücke durch denselben Gesichtspunkt der Belehrung und Bestrafung der Jünger so eng miteinander verknüpft sind wie diejenigen von der Auseinandersetzung Jesu mit den Führern des Volkes 5, 12—6, 11. Man hat sich diese Tat-

sache dadurch verborgen, daß man zu der Einschaltung schon die Perikope 9, 51—56, von Jesu Reise nach Jerusalem und der Ungastlichkeit der Samariter, rechnete. Diese hängt auf das engste mit dem Vorhergehenden zusammen, unterscheidet sich aber ebenso kräftig von den ersten Perikopen der Einschaltung, die mitten in die volle Tätigkeit Jesu hineinführen, nicht aber nach dem Todesgang Jesu nach Jerusalem. So ist man auf den Gedanken gekommen, die Einschaltung zu verstehen als den organisch in der Geschichte Jesu stehenden Bericht von seiner Reise nach Jerusalem. Es ist erstaunlich, mit welcher Zähigkeit sich diese Anschauung bei den Kritikern gehalten hat, obwohl man sich in dem eingeschobenen Stück bald im Süden und bald im Norden befindet und an dessen Schluß Jerusalem nochnicht näher gerückt ist als am Anfang. Man mag es dem Lukas nicht zutrauen, daß er sich ein schriftstellerisch so rohes Verfahren hat zu Schulden kommen lassen, daß er das Buch der Reden Jesu ebenda einschaltete, wo sich seine öffentliche Tätigkeit dem Ende zuneigte. Es ist ihm nicht eingefallen, den Inhalt dieser Schrift organisch mit der synoptischen Grundschrift zu verbinden, wie es Markus und mehr noch Matthäus getan haben, die nicht durch plumpe Einschaltung dieser Schrift ihre Erzählung von Jesus ebenda, wo sie zum Ende drängt, zum Stillstand gebracht, sondern das Material der Reden da eingefügt haben, wo es ohne Störung des Zusammenhanges geschehen konnte. Steht hier der dritte Evangelist in künstlerischem Gefühl weit hinter den beiden ersten zurück, so ermöglicht er ebendas, was man bei jenen, ohne ihn zu Hilfe zu nehmen, nie erreichen würde, die fremden Bestandteile von der synoptischen Grundschrift auszuscheiden.

Dieselben Beobachtungen lassen sich nun auch machen bei den einzelnen Perikopen, die Lukas der Grundschrift eingefügt hat. Jesu Verwerfung in Nazaret (4, 22b. 23. 25—30) mit ihrem Hinweis auf seine Wundertaten in Kapernaum ist an einer Stelle eingefügt worden, wo Jesus überhaupt nochnicht in Kapernaum gewesen war. — Der wunderbare Fischzug (5, 1—11) trägt sich auf dem galiläischen See zu, obwohl unmittelbar vorher (4, 44f.) berichtet worden war, daß Jesus sich in die Städte Judäas begeben und in deren Synagogen gepredigt habe, und obwohl unmittelbar nachher (5, 12) von der Tätigkeit Jesu in jenen Städten die Rede

ist. Lukas wendet nochnicht einmal das einfache Mittel an wie Markus in der Parallele, „Galiläas" statt „Judäas" zu setzen, sondern es genügt ihm „Judäa", dem sonstigen älteren Sprachgebrauche zuwider, im Sinne von „jüdisches Land" deuten zu lassen. — Obwohl Jesus bei der Feldpredigt nur umgeben ist von Leuten aus Judäa, Jerusalem und von der Meeresküste, läßt Lukas ihn sofort nach Kapernaum und Nain gehen und berichtet dann ruhig weiter mit der Grundschrift, daß der Ruf von ihm in ganz Judäa und dem Umkreise erschollen sei. Die Parallele zu Luk. 6, 17 in Mark. 3, 7 zeigt, wie leicht es für Lukas gewesen wäre, die Unstimmigkeit zu beseitigen. Die Perikope von der großen Sünderin (7, 36—50) verdankt ihre Einschaltung wahrscheinlich dem folgenden Hinweis auf Maria Magdalena (8, 2). Aber eine Bemerkung, daß jene Sünderin die Magdalena gewesen sei, ist ebenso unterlassen worden wie die Nennung des Pharisäers im Anfang der Geschichte. Letzteres hängt offenbar damit zusammen, daß in der Schrift, aus der diese Perikope stammt, vorher bereits der Simon genannt worden war, dessen Name nun auf einmal unvorbereitet in der zweiten Hälfte der Geschichte auftaucht (7, 40. 43. 44). — Bei der Speisung der Fünftausend (9, 12—17) wird von dem Aufenthalte Jesu und des Volkes an einem wüsten Orte, wo man keine Lebensmittel bekommen konnte, ganz harmlos berichtet, obwohl eben (9, 10) erzählt worden war, daß sich Jesus nach der Stadt Bethsaida begeben habe. — Die Perikopen von Zakchäus, von den anvertrauten Geldern und von der Vorbereitung des Einzugs Jesu auf dem Esel (19, 1—35) sind eingeschoben, obwohl dadurch der enge Zusammenhang von 18, 43 und 19, 36ff. unbarmherzig zerrissen wird. Markus, der an dieser Stelle nur die letzte dieser drei Perikopen einschaltet, hat die Spuren des alten Zusammenhanges völlig beseitigt, indem er die Geschichte von der Heilung des Blinden von Jericho nicht mit dem Bericht vom Jubel des Volkes schließen und die Begeisterung beim Einzug in Jerusalem nicht durch Jesu Wundertaten veranlaßt sein läßt. So sind die Fugen verschwunden, die bei Lukas klaffen. — Weder nach rückwärts noch nach vorwärts ist die Perikope von der Tempelreinigung (19, 45f.) mit dem Zusammenhange verknüpft worden: grell gegen den Bericht von Jesu Tränen über Jerusalem ab-

stechend und im weiteren ohne alle Folge bleibend. — Bei der Vorbereitung zum Passahmahle (22, 7—13) kann man wieder beobachten, wie Markus die Zeichen des alten Zusammenhanges beseitigt, Lukas dagegen sie stehen gelassen hat. — Der Rangstreit beim Abendmahle (22, 24—27) unterbricht Zusammenhang und Stimmung der Rede, in die er eingeschoben ist, aufs grellste, und dazu nehmen die Worte Jesu V. 27 Bezug auf einen Vorgang, der garnicht mit erzählt worden ist, der aber in der benutzten Quelle berichtet gewesen sein muß. — Das Gebet in Gethsemane (22, 41—46) ist so äußerlich eingeschoben, daß das Wort Jesu vor dem Einschub am Schluß desselben einfach wiederholt wird, um in die Grundschrift wieder einzulenken. — Dieselbe Methode kann man beobachten vor und nach der Geschichte von Jesu Vorstellung vor Herodes (22, 6—12). — Der Bericht über den Schächer am Kreuze (23, 39—43) bot zur Einfügung nicht die geringsten Schwierigkeiten; aber seine breitere Ausführung paßt so garnicht in den Tenor der umgebenden Partien mit ihren knappen Angaben, daß es dem Verfasser des Evangeliums bei seiner Angabe jedenfalls am Stilgefühl gefehlt hat. — Die Perikope von den Emmausjüngern (24, 13—35) ist so sorglos einem anderen Zusammenhange entnommen, daß sie die dort berichtete Erscheinung des Auferstandenen vor Petrus als dem Leser bekannt voraussetzt (24, 34), obwohl sie sich weder in der Grundschrift noch in den dieser aus Markus-Matthäus hinzugefügten Zusätzen findet.

Angesichts dieser Fülle literarischer Ungeschicklichkeiten wird man wohl die Verdienste des Verfassers des Evangeliums als Schriftstellers in recht bescheidene Grenzen zurückführen dürfen und nur seine Pietät gegen die ihm überlieferten Texte anerkennen können, über deren schriftstellerischen Vorzüge damit natürlich nichts ausgesagt ist.

Dem entspricht nun auch die Art, wie die kleineren Einsätze eingefügt worden sind. Es kann hier nicht die ganze Reihe derselben aufgeführt und besprochen werden. An der Hand der Übersetzung kann man sie leicht auffinden und im Kommentare sich über die Manier des Evangelisten bei ihrer Verarbeitung Bescheid holen. Nur ein paar besonders charakteristische Beispiele seien namhaft gemacht. Bei der Heilung des Gichtbrüchigen, die nach Markus-Matthäus in Kapernaum stattfindet, während sie

die Grundschrift nach Judäa verlegt, streicht Lukas die Bemerkung nicht, daß die gegenwärtigen Gesetzeslehrer aus ganz Judäa und Jerusalem gekommen seien, sondern fügt dem einfach an erster Stelle die Dörfer Galiläas hinzu (5, 17). — Bei dem Zöllnergastmahl (5, 27—32) nimmt er den Satz herüber, daß Levi alles verlassen habe und Jesu nachgefolgt sei, und läßt unmittelbar darauf Jesus ein großes Gastmahl im Hause des Zöllners mitmachen. — In der Geschichte von der Botschaft des Täufers an Jesus (7, 19—23) fügt er zu dem Berichte von den Krankheiten, die Jesus geheilt, einen anderen, dazu nicht stimmenden, hinzu, der bei Matthäus einfach an die Stelle des ersten getreten ist. — In der Parabel vom verschiedenartigen Acker stellt er beim ersten Bilde (8, 5) neben den Zug der Grundschrift, daß das Korn zertreten worden sei, den Ersatz desselben bei Markus-Matthäus, daß die Vögel es weggeholt hätten. — 9, 22 fügt er eine unmißverständliche Leidensweissagung ein, obwohl später V. 44 eine so allgemeine und rätselhafte folgt, daß ein Verstehen des Wortes Jesu unmöglich ist und auch tatsächlich bei den Jüngern nicht erfolgt. Der ebenso allgemeinen wie unverständlichen Weissagung 18, 31 fügt er eine ganz detaillierte hinzu, wagt dann aber nicht, wie Markus-Matthäus, den folgenden Satz der Grundschrift, daß die Jünger nichts verstanden hätten, zu streichen. — In der eschatologischen Rede setzt er 21, 16 den Zug hinzu, daß in den Verfolgungen etliche würden getötet werden, löscht aber nicht, wie Markus-Matthäus, die Äußerung V. 18, daß den Jüngern kein Haar vom Kopfe umkommen werde. — In der Verhandlung vor dem Synedrium (22, 66—71) verweigert Jesus jede Antwort auf die Frage nach seinem Messiastum; trotzdem gibt er in dem Zusatz V. 70 sofort eine runde Bejahung davon. — In der Auferstehungsgeschichte findet sich in dem Zusatz 24, 2 ein Stein vor dem Grabe erwähnt, von dem bei dem Begräbnis nichts berichtet gewesen ist, und über den sich auch die mit Spezereien zum Grabe gehenden Weiber keine Gedanken gemacht haben.

Das wird genügen. Ein Schriftsteller dieser Art läßt wohl viel unerledigt, was sich bei der Bearbeitung von verschiedenen Quellen zu einer literarischen Einheit von selbst versteht, macht es

aber leicht, die Stoffe wieder voneinander zu sondern, die er nur lose nebeneinander gestellt hat.

§ 92. Die theologische Art der Grundschrift.

Die eigenartige Darstellung des Verlaufes des Lebens Jesu in der Grundschrift ist schon in § 89 zur Darstellung gekommen. Jetzt wird es nötig sein, die Ansichten zur Anschauung zu bringen, die der Verfasser über die von ihm berichtete Erscheinung Jesu hat.

An erster Stelle seine Vorstellung von der Person Jesu.

Jesus ist der Sohn Josefs (3, 23), auferzogen in Nazaret in Galiläa (4, 16); seine Mutter und Brüder leben noch, als er mitten in seiner Tätigkeit steht, haben aber damals nicht zu seinen Anhängern gehört (8, 19—21). Im Alter von etwa 30 Jahren (3, 23) begibt er sich mit dem Volke zu Johannes dem Täufer, um sich durch die Taufe in die Schar der zum nahen Gottesreich Gerüsteten aufnehmen zu lassen (3, 21). Da ergreift ihn nicht bloß der Geist und erfüllt ihn dauernd (3, 22; 4, 18), sondern eine Himmelsstimme tut kund, daß er an diesem Tage zum Sohne Gottes, das heißt zum Messias im Sinne des 2. Psalmes, gezeugt worden sei, zum Herrscher des Volkes Israel, das selbst zum Herrscher über die Völker der Welt bestimmt ist. Eine Gottessohnschaft infolge ewiger Zeugung oder der Geburt aus der Jungfrau ist damit ausgeschlossen. Letztere Ansicht wird trotzdem vom Verfasser des Evangeliums vertreten, wird aber in seiner im vorigen § geschilderten äußerlichen Weise der Quellenzusammenarbeitung einfach neben die Ansicht der Grundschrift gestellt. Wie er das schon in der Kindheitsgeschichte getan hat, wo er neben die Ansicht vom Davidssohne als Kind des Davididen Josef ganz unvermittelt die von der Zeugung aus heiligem Geist in der Jungfrau setzt (1, 34 f.), so macht er durch ein hinzugefügtes „wie man meinte" 3, 23 die Ahnenreihe Jesu von Josef bis Adam zwecklos, wagt aber nicht, sie zu beseitigen. Solange Jesus seines Messiastums inne gewesen ist, solange haben auch andere davon gewußt, wenngleich nicht alle Welt; wie denn noch in der zweiten Hälfte seiner Tätigkeit im Volk die verschiedensten Ansichten über ihn umgingen (9, 7). Dem Täufer ist es bereits seit Jesu Taufe bekannt gewesen, da er

das Herabkommen des Geistes und die Himmelsstimme mit erlebte. Dessen späteres Schwanken hat Jesus durch Hinweis auf seine Wunder niedergeschlagen. In der Synagoge zu Nazaret stellt sich Jesus selbst als Erfüller der Verheißung Jes. 61, 1 f. vor (4, 16—21); in Kapernaum rufen ihn Dämonische als den Heiligen und Christ Gottes aus (4, 34 u. 41). In durchsichtiger Gleichnisrede bezeichnet er sich als den Bräutigam (5, 34). Der Dämonische bei den Gergesenern nennt ihn den Sohn des höchsten Gottes (8, 28), die Apostel reden bei ihren Predigten von ihm als dem Christ Gottes (9, 20). In seiner Verklärung haben sie eine Bestätigung dieses ihres Glaubens erlebt (9, 26. 28 ff.). Bei seinem Einzug in Jerusalem preist ihn die Menge seiner Jünger als König (19, 38). Auf diesen Titel hin wird er schließlich von den Synedristen dem Pilatus verklagt (23, 2. 35) und von diesem zur Kreuzigung bestimmt (23, 38), nachdem er selbst sich dazu vor dem Prokurator bekannt hatte (23, 3). Daß für Jesus diese Gottessohnschaft die Davidssohnschaft voraussetzt, hat er in der Diskussion mit den Sadduzäern als selbstverständlich ausgesprochen (20, 41).

Das Messiastum ist aber nicht gedacht als ein etwas gesteigertes Prophetentum, sondern der Geist zeigt Jesus, Psalm 2, 7 ff. entsprechend, die Reiche der Welt und ihre Herrlichkeit als den ihm zukommenden Besitz (4, 5). Aber dieses Königtum wird erst in der Zukunft offenbar werden. Vorläufig hat Jesus in Erfüllung der Weissagung vom Knechte Gottes eine vorbereitende Mission an seinem Volke zu erfüllen, die in der Form der Predigt auch den Täufer zweifeln läßt, ob in Jesus wirklich der Gottessohn erschienen sei, als der er ihm bei der Taufe bekannt gemacht wurde (7, 20). Schlägt Jesus das Bedenken durch Hinweis auf seine Wunder nieder, so gelten diese doch keineswegs als Äußerungen psychischer Gottessohnschaft, sondern als Wirkung von Gott verliehener und von Jesus im Gebet immer neu zu gewinnender körperlicher Kräfte (5, 16. 17; 8, 46) und als Wundertaten Gottes, zu deren Vermittelung er Jesus erkoren (5, 24. 26; 8, 39; 18, 43; 19, 37; auch zur Übertragung auf die Jünger 9, 1. 54), die aber nicht unabhängig gedacht sind von dem Glauben der Empfangenden (5, 20; Mark. 6, 5; Luk. 9, 41). Der Verfasser des Evangeliums

berichtet auch von Wundern, welche die Allmacht des Gottessohnes dokumentieren: Hauptmann zu Kapernaum, Jüngling zu Nain, Speisung der Fünftausend und Wunderkatalog 7, 22f. Die hier vorgegangene Steigerung kann man beobachten beim Vergleich der Geschichte vom Jüngling zu Nain mit der von der Tochter des Jairus, sowie der Worte Jesu beim Seesturm in der Grundschrift mit den Zusätzen.

Für die Anschauung von der Person Jesu ist ferner von Bedeutung seine Selbstbezeichnung als Menschensohn. Hier ist das Doppelte zu beachten, daß dieser Name schon in der ersten Hälfte der Tätigkeit Jesu vorkommt (5, 24; 6, 5. 22; 7, 34), und daß er außer aller Beziehung steht zu Dan. 7, 13. Die Stelle, in der sich diese Beziehung findet, 21, 27, ist ein offenbarer Zusatz aus Markus-Matthäus. In 22, 69 aber, wo die Parallelen bei Markus-Matthäus eine deutliche Beziehung auf die Danielstelle haben, fehlt das charakteristische „kommend mit den Wolken des Himmels". Dagegen klingt Psalm LXX 109, 1; 8, 6f. an. Mit letzterer Stelle berühren sich auch die Äußerungen über die ἐξουσία und δόξα des Menschensohnes (5, 24; 6, 5; 9, 26), und vielleicht auch die über seine Freiheit im Essen und Trinken (7, 34). Die Anwendung von Psalm 8 auf Christus in 1. Kor. 15, 27; Hebr. 2, 6—9 ist nicht zufällig. Und daß letztere Stelle aus Ps. 8 den Gedanken vom Leiden des Menschensohnes nimmt, zeigt eine ebenfalls nicht zufällige Zusammenstimmung mit Stellen wie 9, 44; 18, 31; 22, 22. Lukas geht über diese Sphäre des durch Ps. 8 bestimmten Sinnes nur in 21, 27 hinaus; vgl. 9, 22; 21, 36; 22, 48; 24, 7. Wenn Jesus den Parallelausdruck zu „Mensch" in Ps. 8, 5, „Menschensohn" zu seiner Selbstbezeichnung wählt, so liegt es nahe, das mit dem Verbote, ihn als Messias zu proklamieren (4, 41; 9, 20f.; vgl. auch 22, 67), in Zusammenhang zu bringen. Jedenfalls ist gewiß, daß „Menschensohn", an sich ein Begriff von größter Allgemeinheit, von Jesus in dem Sinne gebraucht wird, wie ihn das Judentum damals in Ps 8, 6f. deutete.

In ein besonders deutliches Licht tritt die Person Jesu durch seine Stellung zum Täufer. Dieser hat nicht bloß auf den kommenden Messias hingewiesen, sondern ist auch der erste, der in Jesus den gekommenen erkannt hat. Trotzdem, daß er sich dem

Messias tief unterordnet (3, 16), legt er die eigene Tätigkeit nicht nieder, als Jesus den Schauplatz betritt, sondern hört erst dann mit Predigen und Taufen auf, als Herodes Antipas ihn ins Gefängnis wirft (3, 19f.). So stehen beide nebeneinander in ihrer Wirksamkeit, und Jesus findet nur den höchsten Ausdruck für die Größe der Person seines Genossen (7, 28a), den der Bearbeiter freilich auf Grund dessen, was er bei Markus gelesen, kräftig wieder einschränkt (7, 28b). Jesu und des Täufers Sache sind solidarisch (7, 35; 20, 1—8). Daneben betont Jesus ebenso energisch ihre Verschiedenheit, die nebeneinander ihr Recht hat wie junger und alter Wein (5, 36—39; 7, 33f.), aber gleicherweise von den Pharisäern und Gesetzeslehrern abgewiesen wird.

Erscheint Jesus schon als Messias durchaus dem jüdischen Volke und seiner Religion angehörig, so bietet die Grundschrift keinen Zug, der ihn entnationalisierte. Gesetz und Propheten sind auch für ihn unbedingte Autoritäten. Dem Aussätzigen schärft er die ihm geltende Gesetzesbestimmung ein (5, 14). Gestattet er seinen Jüngern, am Sabbat Ähren zu pflücken und mit der Hand zu zerreiben zur Gewinnung der Körner, so läßt er damit keine Gesetzesübertretung zu, wie er sich dafür auch auf das Verhalten seines Ahnherrn David berufen kann (6, 1—4). Bezeichnet er sich provokatorisch als Herrn des Sabbat, so versteht er das im Sinne des Gesetzgebers solchen gegenüber, die den Buchstaben des Gebotes einer gottwidrigen Handlungsweise dienstbar machen möchten (6, 5—11). Die ihm nachgesagte Gemeinschaft mit den Zöllnern und Sündern rechtfertigt er durch seine Aufgabe, die Sünder zur Buße zu rufen (5, 32). So untadelig er dem Gesetze gegenüber dasteht, so unversöhnlich ist sein Gegensatz zu den offiziellen Hütern desselben. Das zeigt die ganze Perikopenreihe 5, 17—6, 11, sein Protest gegen die falschen Lehrer in der Feldpredigt (6, 39—45), seine Warnung vor ihrer Heuchelei (20, 45—47), die Androhung des Gerichtes über sie im Gleichnis vom Weinberg (20, 17—19). Wie er diesen Leuten gegenüber als der Hüter des göttlichen Willens dasteht, so sieht er in den Propheten einerseits das Vorbild für seine Jünger, denen die Leute ebenso übel nachreden wie jenen, während die Lügenpropheten nur Beifall gefunden haben (6, 22f. 26); andererseits sind ihm die Propheten

die Verkünder seines Geschicks, das als Gottes unentwegter Wille zur Erfüllung kommen muß (4, 21; 18, 31; 20, 17f.; 24, 44).

In der Stellung zum jüdischen Volk zeigt sich in seinen Worten keine Spur späterer „Christianisierung". Seine ganze Arbeit in Predigten und Heilungen ist ihm zugewendet, ohne dabei Heiden, die sich mit einstellen, zurückzuweisen (6, 17). Dem entspricht auch die Schilderung des Verhaltens des Volkes. Hat auch Jesus in seiner Heimat Mißerfolg und macht er den Seinen im Gleichnis vom verschiedenartigen Acker klar, daß nur ein Teil des von ihm ausgestreuten Samens gute Herzen finde, so ist doch das Verhalten des Volkes gegen ihn von Anfang bis zum Einzug in Jerusalem dankbare Anhänglichkeit und begeisterte Verehrung, und so ist es das stärkste Hindernis zur Ausführung der Pläne der Synedristen (19, 47f.; 20, 19. 26; 21, 38; 22, 2. 6. 53). Als diesen aber ihr Plan gelungen, weicht es der Übermacht, beklagt ihn auf dem Gang zur Richtstätte (23, 27), schaut stumm der Kreuzigung zu und kehrt bei seinem Tode, an die Brust schlagend, wieder heim (23, 35. 48). Um sich die Bedeutung dieser Auffassung klar zu machen, vergleiche man den Ruf des ganzen Volkes Matth. 27, 25: „Sein Blut komme über uns und über unsre Kinder." — Den religiösen Mittelpunkt Israels, Jerusalem, wo die Sadduzäer und Pharisäer, Priester und Schriftgelehrten maßgebend sind, beweint Jesus freilich, weil es die Zeit seiner Heimsuchung nicht erkannt hat und dem Gericht der Heiden verfallen muß. Aber nirgends ist davon die Rede, daß diese die Erben der Verheißung Israels sein werden. Nirgends taucht der Gedanke an Heidenmission und Heidenchristentum auf; auch nicht im Gleichnis vom Weinberg, wo die anderen Weingärtner (20, 16) unter den Juden zu suchen sind. Die Heiden vollziehen nach Gottes Willen das Gericht über Israel, bis ihre Herrschaftszeit ein Ende hat (21, 24). So fordert denn auch Jesus in der Gegenwart Gehorsam gegen die römische Obrigkeit (20, 25); er verurteilt ihre Ungerechtigkeit in Behandlung seiner Sache (23, 31), entschuldigt aber die unfreien Vollstrecker des Gerichtes (23, 34). Unter seinem Kreuze bekennt der Hauptmann die Schuldlosigkeit des Hingerichteten (23, 47), ohne zum Bekenner des christlichen Glaubens von der Gottessohnschaft Jesu zu werden, wie in der Parallele bei Matthäus-Markus.

Die Lehre Jesu entfernt sich keinen Augenblick vom Boden des jüdischen Landes und der konkreten Situation in seiner Zeit. Anstatt der Verkündigung der Grundsätze einer nova lex, wie sie in der Bergpredigt gegeben werden, gibt Jesus in der Feldpredigt der zweigeteilten Menge seiner Jünger und der Leute aus Jerusalem, Judäa und von der Meeresküste Bescheid über ihr zukünftiges Heil und Unheil, über Feindes- und Menschenliebe, über die Forderungen an solche, die sich anderen zu Lehrern machen. Und so überall, wenn irgendein Ereignis ihm den Mund öffnet. Auch die Form der Rede steht unter diesem Gesichtspunkte; er redet zur Veranschaulichung seiner Gedanken in Gleichnissen, gibt aber keine Theorie der Parabelrede, am wenigsten die, daß sie den Zweck habe, seine Gedanken zu verhüllen, anstatt sie zu enthüllen. Was Lukas von dieser Art hinzugefügt hat (8, 10), ist Markus-Matthäus entnommen.

Am deutlichsten zeigt sich die besprochene Eigentümlichkeit bei dem, was Jesus weissagt, wo die Zukunft nicht, wie sie wirklich geworden ist, erscheint, sondern, wie Jesus sie aus der Gegenwart oder der Vergangenheit bestimmt. Seinen Tod sieht er voraus als folgerichtigen Abschluß der gegen ihn gerichteten Feindschaft, aber von den Einzelheiten seines Leidens hat er nichts verkündet (9, 44; 18, 31). Beim letzten Mahle redet er vom Mahle im Reiche Gottes, das er den Seinen als Testament bestimmt hat (22, 15—18. 28—30); aber von der späteren christlichen Abendmahlsfeier und einer Beziehung auf die Heilswirkungen seines Todes findet sich nichts. Des Sieges seines Werkes ist er gewiß (9, 26; 18, 29f.; 20, 17f.; 21, 28—33; 22, 15—18. 28—30); aber seine Auferstehung hat er nicht vorherverkündigt. Verfolgungen, die seine Jünger erfahren sollten, hat er vorausgesagt (6, 22; 21, 12ff.; 22, 35f.); aber nichts hat er von den heidnischen Christenverfolgungen berichtet. Und dem entspricht es auch, daß auf die Apostel nicht ein Strahl der späteren kirchlichen Verklärung fällt, im Gegenteil: Jesus muß sie ebenso vor Übermut warnen (Gleichnis vom verschiedenartigen Acker) wie vor Verzagtheit und Unglauben (Seesturm); in der ganzen Perikopenreihe 9, 43—56; 18, 14—34 treten sie in durchaus ungünstiges Licht und sind Gegenstand beständiger Korrektur durch Jesus; Petrus aber verschwindet aus der Geschichte mit dem

Berichte über seine drei, mit bitteren Tränen beweinten Verleugnungen seines Herrn (22, 54—62). Diese ganze Berichterstattung wird psychologisch begreiflich, wenn nicht ein Verehrer der hohen Apostel sie gegeben hat, sondern einer aus ihrer Zahl, dem von Jesus das Auge für die eigene Unvollkommenheit geöffnet war.

§ 93. Die Abfassungszeit der Grundschrift.

Die Betrachtungen des vorigen Paragraphen und vor allem diejenigen am Schlusse berechtigen zu der Annahme, daß man es bei der Grundschrift mit einem uralten Schriftstück zu tun hat, dessen Erzählungen auf sicherste Erinnerungen zurückgehen. Ein Vergleich mit Markus-Matthäus, sowie mit den Ergänzungen der Grundschrift durch den Verfasser des dritten Evangeliums kann zeigen, wie leicht die Anschauungen späterer Zeit in Berichte aus früheren Tagen übertragen werden, wenn dem nicht die zähe Erinnerung eines solchen entgegentritt, der von der Vergangenheit nicht bloß durch Hörensagen oder durch schriftliche Berichte längst Verstorbener weiß.

Es fehlt aber auch nicht an konkreten Anhaltspunkten für die Bestimmung der Abfassungszeit. Im Anschluß an das Wort Jesu 9, 26 von seiner Erscheinung in Herrlichkeit bringt Lukas aus Markus folgenden Zusatz: „Wahrlich, ich sage euch, es sind etliche von den hier Stehenden, die den Tod nicht schmecken werden, bis sie das Reich Gottes sehen". Das kann nicht geschrieben sein nach dem Tode sämtlicher Apostel. Es ist auch älter als die Zeit, in der man das Wort Jesu, Joh. 21, 22: „Wenn ich will, daß er bleibt, bis ich komme", von dem einzig überlebenden Johannes verstand, und erst recht älter als das Johannesevangelium in seiner jetzigen Gestalt, wo man die Deutung jenes Wortes in Übereinstimmung zu bringen gesucht hat mit der Tatsache des Todes des Johannes. In der Zeit, als die synoptische Grundschrift dem Markus zur Bearbeitung vorlag, müssen noch mehrere Apostel am Leben gewesen sein. Die Grundschrift selbst reicht in noch ältere Zeit zurück.

Dafür spricht der Schluß der eschatologischen Rede, 21, 32: „Wahrlich, ich sage euch, dieses Geschlecht wird nicht vergehen, bis daß alles geschehe". Dieses „alles" bezieht sich auf die Zerstörung

Jerusalems, die Zeit der Herrschaft der Heiden und die Vorzeichen der nahen Erscheinung des Reiches Gottes. Nun hat man gemeint, die lukanische Darstellung in der eschatologischen Rede, im Unterschied von der bei Matthäus-Markus, beweise, daß diese Worte geschrieben seien nach der Zerstörung Jerusalems. Es ist S. 350ff. nachgewiesen worden, daß das Umgekehrte der Fall ist. Bei Lukas wird die Belagerung und Zerstörung Jerusalems mit den Farben geschildert, die aus der Geschichte früherer Belagerungen stammen; kein charakteristischer Zug der Zerstörung durch Titus ist vorhanden. Wohl aber steht die Katastrophe Jerusalems im Mittelpunkte der Rede. Bei Markus-Matthäus dagegen, wo die Auseinandersetzung Jesu gerade ebenso ihren Ausgang nimmt von dem Wort über die Schönheit des Tempels und dessen Zerstörung, verschwindet der historische Akt vollständig hinter den apokalyptischen Ausführungen, sodaß man erkennt, wie für die Verfasser das geschichtliche Ereignis bereits das erste Interesse verloren hat und der Blick sich erwartungsvoll auf das richtet, was nach der Zerstörung geschehen soll. Damit stimmt, daß in der Grundschrift Jesus nicht weniger als dreimal von der Zerstörung Jerusalems spricht: außer in der eschatologischen Rede bei seinem Einzug in Jerusalem und bei seinem Gang nach Golgatha, ein deutliches Zeichen, wie dieses Ereignis auch für den Verfasser der Grundschrift im Vordergrunde des Interesses und der Erwartungen stand.

Weist das alles in die Zeit vor 70, so ist die Schilderung der Verfolgungen (21, 12—19) so geartet, daß die neronische Christenverfolgung überhaupt nicht in Sicht kommt, sondern nur die Belästigungen der Christen auf jüdischem Gebiete. Die Versicherung V. 18, daß den Verfolgten nicht ein Haar vom Haupte umkommen werde, ist undenkbar nach dem Martyrium des Petrus und Paulus, ja auch, was noch wichtiger ist, nach dem des Jakobus, des Sohnes des Zebedäus, durch den von 41—44 regierenden Herodes Agrippa I. (vgl. Act. 12, 1f.). Die Bemerkung, daß die Jünger unverletzt aus den Gerichtsverhandlungen vor Königen und Statthaltern (V. 12) herauskommen würden, ließe den Gedanken an des Paulus Berufung auf des Kaisers Gericht (Act. 25, 12) und den glücklichen Ausgang desselben (2. Tim. 4, 16f.) aufkommen, wenn nicht der Ausdruck in V. 12: „abgeführt vor Könige und Statthalter", im

Unterschied von Mark. 13, 9: „ihr werdet vor Statthalter und Könige gestellt werden", den Gedanken an den Kaiser ausschlösse; vgl. S. 344. Sind aber unter „Königen" in der Grundschrift die Herrscher in den jüdischen Gebieten gemeint, so ist es vollends undenkbar, daß die Ausführung nach Enthauptung des älteren Jakobus unter Herodes Agrippa I. fällt. Mithin wird die Abfassung der Grundschrift spätestens in den Anfang der vierziger Jahre fallen, also früher als alle uns erhaltenen Paulusbriefe und so nahe der Lebensgeschichte Jesu, daß eine genaue Erinnerung an die Ereignisse derselben bei denen, die sie miterlebt haben, garantiert ist, wenigstens soweit als es möglich ist, wenn nicht unmittelbar nach denselben Aufzeichnungen gemacht worden sind.

§ 94. Das Markusevangelium und die Grundschrift.

Die Herstellung der Grundschrift aus der Lukasüberlieferung bedeutet für das Markusevangelium eine starke Änderung von dessen herkömmlicher Einschätzung als Grundlage der beiden anderen Synoptiker.

Einerseits stellt sich das zweite Evangelium als eine beträchtliche Erweiterung der Grundschrift dar. Von kleineren Zusätzen abgesehen sind folgende Perikopen hinzugekommen:

1, 16—20 die Berufung der ersten vier Apostel.
3, 22—30 Jesu Apologie wegen Heilung Dämonischer.
4, 10—12 der Zweck der Gleichnisrede.
4, 26—29 das Gleichnis von der selbstwachsenden Saat.
4, 30—34 das Gleichnis vom Senfkorn und der Schluß der Gleichnisreden.
6, 17—29 der Tod Johannis des Täufers.
6, 31—44 die Speisung der Fünftausend.
6, 45—52 Jesu Wandeln auf dem See.
6, 53—56 Jesu Rückkehr nach Genesaret.
7, 1—23 die Rede vom Händewaschen.
7, 24—30 die Syrophönizierin.
7, 31—37 Jesu Reise in den Norden.
8, 1—9 die Speisung der Viertausend.
8, 10—13 die Abweisung der Zeichenforderung.

8, 14—21 der Sauerteig der Pharisäer.
8, 22—26 der Blinde von Bethsaida.
8, 30—33 die erste Leidensweissagung.
9, 9—13 das Gespräch über den wiederkehrenden Elias.
9, 42—50 die Rede vom Ärgernis.
10, 1 die Reise nach Judäa und Peräa.
10, 2—12 die Rede von der Ehescheidung.
10, 35—45 die Forderung der Zebedäiden.
11, 1—7 die Vorbereitung des Einzugs in Jerusalem.
11, 12—14. 20—26 die Verfluchung des Feigenbaums.
11, 15—17 die Reinigung des Tempels.
12, 28—34 die Frage nach dem größten Gebot.
14, 3—9 die Salbung Jesu in Bethanien.
14, 12—16 die Vorbereitung des Passahmahles.
14, 26—28 die Weissagung von der Zerstreuung der Jünger.
14, 32—42 Gethsemane.
15, 16—20 die Verspottung des Judenkönigs.
16, 3—8 die Engelerscheinung am Grabe.

Von diesen Perikopen stehen sechs auch bei Lukas in der großen Einschaltung des Buches der Reden:

Dämonenrede 3, 22—30: Luk. 11, 15—23.
Senfkorngleichnis 4, 30—32: Luk. 13, 18f.
Sauerteig der Pharisäer 8, 14ff.: Luk. 12, 1.
Rede vom Ärgernis 9, 42: Luk. 17, 1f.
Rede über Demut, Dienstfertigkeit 10, 41—45: Luk. 22, 24—27.
Frage nach dem größten Gebot 12, 28—31: Luk. 10, 25—28.

Daraus ergibt sich, daß Markus aus dem Inhalt des bei Lukas mitten in den Zusammenhang der Grundschrift hineingestellten Buches der Reden einiges benutzt und an passenden Stellen eingeschaltet hat. Nur eine von den Parallelen, Mark. 10, 41—45, steht nicht in der Einschaltung Luk. 9, 57—18, 14; sie gehört nach dem Paralleltext bei Lukas in die Abendmahlsszene hinein und mußte deshalb von ihm dort und nicht im Zusammenhang der Einschaltung untergebracht werden.

Es bedarf hier keiner weiteren Ausführung, daß durch die Hinzufügung von über dreißig Perikopen an verschiedenen Stellen des

von der Grundschrift dargebotenen Bildes des Lebens Jesu dieses auf das stärkste verändert werden mußte, mehr noch als bei Lukas durch die sechzehn Perikopen, die dieser außer dem Buch der Reden in die Grundschrift eingefügt hat.

Neben jenen Zusätzen bei Markus haben keine geringere Wirkung die Verkürzungen, welche die Grundschrift erfahren hat. Es sind, von kleineren Streichungen abgesehen, folgende:

Hinter 1, 1 der chronologische Eingang und das Auftreten des Täufers, Luk. 3, 1—3.
„ 1, 6 die Bußpredigt des Täufers, Luk. 3, 7—14.
„ 1, 11 das Geschlechtsregister Jesu, Luk. 3, 23—38.
„ 1, 13a die drei Versuchungen Jesu, Luk. 4, 3—12.
„ 1, 15 Jesu Predigt in Nazaret, Luk. 4, 16—22a. 24.
„ 3, 22 ohne ἐξέστη: die Feldpredigt, die Botschaft des Täufers an Jesus, Jesu Rede über den Täufer, Jesu Reisen mit den Aposteln und Weibern, Luk. 6, 20—49; 7, 1a. 16—35; 8, 1—3.
„ 9, 50 die Ungastlichkeit der Samariter, Luk. 9, 51—56.
„ 11, 10 die Abweisung der Pharisäer und Jerusalems Zerstörung, Luk. 19, 39—44.
„ 14, 25 die Verheißung für die treuen Apostel, Luk. 22, 28—30.
„ 14, 31 der Hinweis auf die schwere Zukunft, Luk. 22, 35—38.
„ 15, 21 die Rede an die Weiber Jerusalems, Luk. 23, 27—31.
„ 16, 8 die Erscheinung des Auferstandenen, Luk. 24, 36—53.

Zu den hierdurch zuwege gekommenen Veränderungen der Grundschrift treten dann noch einige Umstellungen der Perikopen. So wird der Bericht von der Gefangennahme des Täufers (Luk. 3, 19) aus seiner Stellung vor der Taufe Jesu an den Anfang der galiläischen Tätigkeit (Mark. 1, 14) gerückt. Die Berufung der Zwölfe (Luk. 6, 12—16) verliert ihre dominierende Stellung am Beginne des nach den Streitperikopen einsetzenden Teiles und tritt hinter die Beschreibung von Jesu Wundertätigkeit am galiläischen Meer (Mark. 3, 7—12). Der Bericht von der Familie Jesu (Luk. 8, 19—21) als Abschluß des Gleichnisses vom verschiedenartigen Acker tritt vor den Abschnitt von Jesu Reden in Parabeln (Mark. 3, 31—35). Der Hinweis auf den Verräter (Luk. 22, 21 f.)

folgt bei Lukas auf die Worte über das Abendmahl und dessen Vollendung im Reiche Gottes; bei Mark. 14, 18—21 steht er ganz im Beginn der Mahlzeit. Die Geschichte von der Verleugnung des Petrus (Luk. 22, 56—62) steht vor der Verspottung Jesu durch die Diener des Hohenpriesters und der Verhandlung des Synedriums, bei Mark. 14, 66—72 folgt sie beiden. — Es leuchtet ein, wie durch diese Umstellungen bald mehr, bald weniger die Zeichnung des Lebensbildes Jesu in der Grundschrift umgestaltet werden mußte.

§ 95. Die Art der Verarbeitung des Stoffes bei Markus.

Nachdem in § 91 gezeigt worden ist, wie Lukas den ihm zu Gebote stehenden Stoff verarbeitet hat, und daß es so geschehen ist, daß es leicht war, die verschiedenen Vorlagen wieder auseinanderzunehmen, wird jetzt zu zeigen sein, welcher Art das Vorgehen des Markus gewesen ist.

An erster Stelle sind die Verkürzungen der Grundschrift ins Auge zu fassen. Dabei müssen freilich diejenigen außer Betracht bleiben, die auf Verstümmelung der Handschrift zurückgehen: Eingang und Schluß des Evangeliums, die große Lücke hinter 3, 22 und auch die drei Versuchungen. Daneben zähle ich acht Perikopen der Grundschrift, die von Markus gestrichen sind. Diese Tatsache allein stellt seine Bearbeitung in schroffen Gegensatz zu der des Lukas. Dieser hat nur eine Perikope ausgelassen, die von der Verwerfung Jesu in Nazaret (Mark. 6, 1—6), aber aus dem Grunde, weil er diese Geschichte in einem ausführlicheren Berichte schon zu Anfang des Auftretens Jesu in Galiläa gebracht hatte. Sonst ist von zufälligen kleineren Auslassungen, wie in 3, 21; 6, 26. 38, abgesehen bei ihm die Grundschrift unberührt erhalten worden: ein Zeichen seiner Pietät den überlieferten Stoffen gegenüber.

Ganz anders bei Markus. Die Bußpredigt des Täufers hat er ganz beseitigt, die vom Erscheinen des Messias auf den Hinweis der Geistesmitteilung beschränkt, weil ihm das allein im richtigen Verhältnis einer Einleitung zum Auftreten Jesu zu stehen schien, für den Johannes hier nur als der Herold in Betracht kam. — Das Geschlechtsregister Jesu nach dem Bericht von seiner Taufe strich er, nachdem er aus dogmatischen Gründen die Himmelsstimme von der Er-

zeugung des Sohnes Gottes in die von dem Auftreten des Gott wohlgefälligen Knechtes Jahwes verändert hatte, als unmotivert an diesem Platze stehend. Vielleicht hatte er in einer verloren gegangenen Kindheitsgeschichte, nach Art derjenigen bei Matthäus, diese oder eine andere Genealogie bereits angebracht. — Jesu Auftreten in Nazaret strich er, da dasjenige, was Jesu dort begegnet war, kaum hinausging über die allgemeine Beschreibung des Auftretens in Galiläa, und da das Wort vom Propheten, der im Vaterlande nichts gilt, passender im Zusammenhang der späteren Geschichte von der Verwerfung durch seine Landsleute zu stehen schien (6, 4). — Die Perikope von der Ungastlichkeit der Samariter ersetzte er durch einen umfangreicheren, ihm wichtiger erscheinenden Abschnitt von der Reise Jesu nach Judäa und Peräa (10, 1—12). — Jesu Weinen über das dem Untergang geweihte Jerusalem auf der Höhe des Ölbergs (Luk. 19, 41—44) kombinierte er mit der zweiten Weissagung über die Zerstörung im Vorhof des Tempels (13, 3). — Die Verheißung für die treuen Apostel (Luk. 22, 28—30) fiel zugleich mit der Umstellung der Perikopen vom Verräter und vom Abendmahl umso leichter fort, als ja früher schon (10, 28—30) eine ähnliche Verheißung berichtet worden war. — Der Hinweis auf die schwere Zukunft der Apostel und die Aufforderung, sich mit dem Schwerte durchzuschlagen, Luk. 22, 35—38, strich er als den späteren Ereignissen sowie der Praxis und den Grundsätzen der Apostel nicht entsprechend (vgl. Matth. 26, 52). — Die Rede an die weinenden Weiber Jerusalems über die Vernichtung Israels durch die Römer (Luk. 23, 27—31) beseitigte er als neben der eschatologischen Rede überflüssig; vielleicht auch, weil sie das jüdische Volk in seinem Verhalten zu Jesus in ein unverdient günstiges Licht setzt.

Dieselbe Freiheit in der Umgestaltung der Grundschrift zeigt sich bei der noch einmal so großen Anzahl der von ihm zugesetzten Perikopen als derjenigen bei Lukas und bei der Art, wie er diese mit dem Texte der Grundschrift verband. Die Berufung der ersten vier Apostel (1, 16—20) ist ohne Sichtbarwerden einer Lücke in den Grundtext eingefügt worden, während die Zusammenhangswidrigkeit bei ihrem Gegenstück (Luk. 5, 1—11) geradezu gen Himmel schreit: der Aufenthalt Jesu in Nazaret ist beseitigt, Kapernaum

ist zur Heimat des Petrus gemacht worden; so schließt sich die Berufungsgeschichte vortrefflich an den allgemeinen Bericht über Jesu galiläische Tätigkeit an und bildet die Einleitung für sein Wirken in Kapernaum. — Die Anklage, daß Jesus durch Beelzebub die Dämonen austreibe, steht im jetzigen Markustext allerdings zusammenhangslos, da ihr die große Lücke vorausgeht und ihr selbst die Einleitung fehlt. Rückt man sie in den Zusammenhang der Grundschrift, so paßt alles vortrefflich. Auf die Rede Jesu über die Stellungnahme der Pharisäer und Schriftgelehrten und deren Beschimpfungen des Täufers und seiner selbst folgt deren Anklage Jesu wegen seiner Dämonenaustreibung; und daß dieselbe zu diesem Zwecke von Markus der Redequelle entnommen ist, zeigt deutlich der Abschluß, den er ihr gegeben hat (3, 28—30). — Die Theorie der Gleichnisrede (4, 10—12), die so grell der eigentlichen Tendenz der Gleichnisse widerspricht und die von Lukas nur verkürzt und ganz äußerlich der Grundschrift hinzugefügt worden ist, hat Markus von langer Hand vorbereitet. An Stelle des trauten Beisammenseins Jesu mit den Aposteln und den Weibern hat er die Szene einer Seepredigt vor dem ganzen Volke geschaffen. Damit war die Möglichkeit gegeben, von den Parabeln zu reden als von Verhüllungsreden vor dem Volk, deren Deutung später im Kreise der Vertrauten gegeben werden konnte. Zudem ermöglichte die Streichung von Luk. 8, 1—3 zu der aus dieser Situation hervorgewachsenen Parabel von dem vierfach verschiedenen Acker zwei andere Ackergleichnisse zu stellen und nun Jesus über Parabeln und deren Zweck im allgemeinen reden zu lassen. — Die interessante Geschichte vom Tode Johannes des Täufers (6, 17—29) konnte er leicht einfügen, nachdem Jesu Auftreten und die Reden des Volkes über ihn dem Herodes den Gedanken an den von ihm getöteten Täufer nahegelegt hatten. Aber da in jenem Einschub Herodes als ein Verehrer des Johannes geschildert worden war, dessen erzwungener Tod ihm Leid verursacht hatte, mußte aus dem kaltherzigen Mörder (Luk. 9, 9), der seiner Gewalttat gegen den Täufer am liebsten gleich eine solche gegen Jesus hätte folgen lassen, ein von Gewissensbissen geplagter Gespensterseher werden, der selbst glaubte, daß in Jesus der Täufer wieder auferstanden sei (6, 16). Damit war freilich gegeben, daß sich Jesus vor ihm nicht zu fürchten

und nicht in das Gebiet des Philippus zu fliehen brauchte. Damit war dann aber auch der Anlaß zum Entweichen Jesu hingefallen; und so ersetzte ihn Markus durch einen neuen (6, 31 f.), wonach die Überbürdung der Apostel eine Ausspannung nötig gemacht hätte. — Die Perikope von der Speisung der Fünftausend (Mark. 6, 34—44), deren Hinzufügung bei Lukas eine so schreiende Unstimmigkeit zur Folge gehabt hat, wird zugleich mit dem eng mit ihr zusammenhängenden Abschnitte durch Markus ganz einfach dadurch eingefügt, daß die Ortsbestimmung Bethsaida als Ziel der Reise Jesu fortgelassen wird, sodaß nun die Stadt und der öde Ort, wo man keine Lebensmittel erhalten kann, einander nicht stoßen. Später (6, 45) wird Bethsaida noch angebracht, wodurch allerdings eine starke geographische Konfusion entsteht, die aber dem Markus nicht bewußt geworden ist. Schließlich hat er durch Verwendung der Geschichte von der Blindenheilung in Bethsaida (8, 22—26) die Reihe der eingeschobenen Perikopen wieder mit der Grundschrift verknüpft. Nachdem das Motiv der Flucht Jesu aus Galiläa durch Einschub der Perikope vom Tode des Täufers in Wegfall gekommen war, brauchte es Markus nicht zu genieren, daß er Jesus in dem großen Einschub ruhig wieder in Galiläa auftreten ließ (6, 53; 7, 31). — Die Einfügung der ersten Leidensweissagung (8, 31—33) ist ganz geschickt gemacht, zumal da sich beim Abstieg vom Verklärungsberge (9, 9) die Jünger über die Auferstehung Jesu wohlunterrichtet zeigen und bei der zweiten und dritten Leidensweissagung (9, 31; 10, 33 f.) die Mitteilungen nicht rätselhaft allgemein, sondern ganz speziell gehalten sind. Bei der zweiten ist allerdings die Bemerkung (9, 32), daß die Jünger Jesus nicht verstanden hätten, verräterisch. Aber sie ließ sich im Sinne von Luk. 24, 26 (*ἔδει παθεῖν τὸν Χριστόν*) deuten. Wie ungeschickt ist demgegenüber das Vorgehen des Lukas beim Einschub der ersten Leidensweissagung! — Das Gespräch über den wiederkehrenden Elias (9, 9—13) hat Markus dadurch vorbereitet, daß er die himmlischen Gestalten bei der Verklärung auf Moses und Elias deutete; den Einschub der Perikope vom Ärgernis (9, 42—50) durch Zusätze über Aufnahme der Kinder in der Perikope vom Rangstreit (9, 33—37). Die Antwort auf die Forderung der Zebedäiden (10, 35—45) schien vortrefflich hinter die dritte Leidensweissagung zu passen, wenn man Kelch,

Taufe und Lösegeld auf Jesu Leiden und Tod deutete. — Von der Vorbereitung des Einzugs Jesu in Jerusalem ist inbezug auf Markus bereits S. 299ff. das Nötige gesagt worden. — Der Verfluchung des Feigenbaums (11, 12—14; 20—26) schafft Markus dadurch Platz, daß er Jesus allabendlich anstatt nach dem Ölberg nach Bethanien hinausgehen läßt; dasselbe gilt von der Salbungsgeschichte (14, 3—9) und der Tempelreinigung (11, 15—17). — Die Perikope vom größten Gebot (12, 28—34), veranlaßt durch Luk. 20, 39, erhält durch Benutzung dieser Stelle eine Einleitung, durch die sie geschmackvoll an die vorige angeschlossen wird. Die durch diesen Einschub isolierte Rede von Davids Sohn und Herrn (12, 35—37) ist dadurch allerdings zum Ausgangspunkt einer merkwürdigen Umgestaltung ihres Sinnes geworden. Aber das konnte den Bearbeiter umsoweniger beirren, als die Änderung seiner Christologie entsprach. — Über die Vorbereitung des Passahmahles (14, 12—16) war S. 375ff. die Rede. — Die Weissagung von der Zerstreuung der Jünger (14, 26—28) dient als Einleitung zur Weissagung von der Verleugnung des Petrus, die durch Umstellung des Wortes über den Verräter nötig geworden war, und wird dann durch Zusätze in der Szene von der Gefangennahme (14, 50. 52) fester mit dem ganzen Berichte verbunden. — Die Geschichte von Gethsemane (14, 32—34), die bei Lukas zum sofortigen Ausheben lose in der Umgebung steht, hat Markus dadurch, daß er Luk. 22, 40 mitten in seinen Bericht (V. 38) stellte und der dritten Szene mit V. 42 einen Übergang zur folgenden Perikope schuf, fest mit der Grundschrift verbunden. — Bei der Verspottung des Judenkönigs (15, 16—20) hat Markus die nötige Verknüpfung dadurch erreicht, daß er, vielleicht angeregt durch das Wort des Pilatus Luk. 23, 22, die Verurteilung zum Kreuzestode mit der Übergabe zur Geißelung verband. — Die Engelerscheinung am Grabe endlich (16, 3—9) ist von Markus dadurch motivert worden, daß er in der Begräbnisgeschichte (15, 46) einen schweren Stein vor das Grab wälzen läßt, von der sich in der Grundschrift nichts findet.

Aus diesem kurzen Überblick ergibt sich mit voller Sicherheit, daß Markus in der künstlerischen Verarbeitung seiner Stoffe dem unbeholfenen und pietätvollen Lukas weit überlegen ist. Er weiß die Lücken und Fugen (von den Fällen abgesehen, wo seine Hand-

schrift defekt ist) so zu verbergen und zu glätten, daß ohne Zuhilfenahme der aus Lukas gewonnenen Grundschrift die verschiedenen Bestandteile seines Baues mit irgendwelcher Sicherheit nicht wieder zerlegt werden könnten. Er konnte das nicht ohne Anwendung eines ziemlichen Maßes von Freiheit seinen Texten gegenüber, und es läßt sich annehmen, daß er diese Freiheit auch da hat walten lassen, wo es sich nicht um die Zusammenfügung, sondern um die Redaktion seines Materiales handelt. Diese Annahme bestätigt ein weiterer Vergleich der Parallelberichte und ist einer der Gründe für das Lob, das man der Darstellung des Markus gespendet hat.

§ 96. Der Verlauf der Geschichte Jesu bei Markus im Unterschied von der Grundschrift.

Die Freiheit des Markus der Grundschrift gegenüber tritt besonders deutlich zutage in dem Verlauf der von ihm dargestellten Geschichte Jesu.

Der erste fundamentale Unterschied liegt in dem Verhältnis des Auftretens Jesu zu dem des Täufers. Nach der Grundschrift wirken beide Männer eine Zeitlang nebeneinander. Nach Mark. 1, 14 verschwindet der Täufer, als Jesus auf den Schauplatz seiner Tätigkeit in Galiläa tritt. Die Versetzung des Berichts von der Gefangennahme des Täufers von der Stelle vor der Taufe Jesu, Luk. 3, 19f., mag vielleicht zunächst nur Gründe der künstlerischen Darstellung gehabt haben: der Täufer kann nicht ins Gefängnis geworfen worden sein, wenn er gleich nachher die Taufe Jesu vornimmt. Aber damit scheint sich doch auch die dogmatische Reflexion über den Wert dieser beiden Personen verbunden zu haben. Da bei Markus die Johannesperikopen (Luk. 7, 18—35) fehlen, wo sich der Zusatz findet, daß der Kleinste im Reiche Gottes größer sei als der Täufer (V. 28), so wird man aus dem Fehlen des Gleichnisses von dem guten, milden Weine (Luk. 5, 39) in der Parallele bei arkus doch schließen dürfen, daß dieser beflissen gewesen ist, die Würde des Täufers gegenüber der von Jesus herabzudrücken. Und demselben Motive entspricht es wohl, wenn der Bericht über den Täufer zu Beginn des Evangeliums derartig zusammengezogen ist, daß von seiner Predigt nichts anderes übrig geblieben

ist, als daß er dem Messias die Sandalenriemen zu lösen nicht wert sei, und daß dieser an Stelle der Wassertaufe die Geistes-taufe setzen werde. Durch alles dieses wird das Bild des Lebens-verlaufes Jesu stark verschoben.

Ein zweiter Differenzpunkt ist der, daß sich Jesus, von den letzten Tagen seines Lebens abgesehen, bei Markus nur in Galiläa und den benachbarten nördlichen Landschaften aufgehalten hat. In der Grundschrift beginnt Jesus im Süden, geht dann nach Galiläa, dann nach Judäa, kehrt auf einer Reise durch alle Orte des Landes zurück nach Galiläa, zieht nach dem Gebiete des Phi-lippus, um Herodes zu entgehen, begibt sich von da durch Sa-maria nach Judäa und Jerusalem. Der Unterschied ist zuerst dadurch bedingt, daß bei Markus die Versuchung in Jerusalem fehlt. Da das nicht auf Absicht des Schriftstellers, sondern auf einen Defekt des Manuskriptes zurückgeht, so kann hier davon abgesehen werden. Der Aufenthalt in Judäa fehlt, weil Markus scheinbar die Syn-agogen Judäas (Luk. 4, 44) von den Synagogen des ganzen jüdischen Landes verstand und so Judäa einfach in Galiläa verwandelte (1, 39), nachdem er „die anderen Städte" Luk. 4, 43 in „die benach-barten Marktflecken" geändert hatte. In Konsequenz davon hat er dann auch in die folgenden Perikopen überall Galiläa als Schauplatz der Tätigkeit Jesu hineingesetzt (2, 1. 13; 3, 7). In diesen Perikopen entfaltet sich nun aber der Kampf zwischen Jesus und den Schriftgelehrten und Pharisäern, die ihren eigentlichen Sitz in Judäa und Jerusalem hatten (vgl. S. 76), und die doch auch bei Markus in Jerusalem ihre Anschläge gegen Jesus machen. Nach Markus geht der erste Zusammenstoß von Jesus und den Schriftgelehrten darauf zurück, daß diese nach 3, 22; 7, 1 von Jerusalem herabkommen, um ihn in Galiläa zu besuchen. So mußte Markus sich den Verlauf der Dinge zurechtlegen.

Die Flucht Jesu vor Herodes aus Galiläa und sein Aufenthalt in der Gaulanitis ist, wie S. 221 ff. gezeigt worden ist, dadurch un-kenntlich geworden, daß Markus das Bild des Herodes in un-geschichtlicher Weise umgestaltet und eine Menge fremden Stoffes eingeschaltet hat. Ob seine Ansicht von der so gut wie ausschließ-lichen Tätigkeit Jesu in Galiläa sonst noch innere Gründe gehabt hat, etwa den Typus von Jes. 9, 1 (vgl. Matth. 4, 15), braucht hier

nicht weiter erörtert zu werden, nachdem gezeigt worden ist, wie das angeblich einfache und natürliche Bild des Markus literarisch zustande gekommen ist.

Die von der Grundschrift abweichende Äußerung über die letzte Reise nach Jerusalem ist dadurch gerichtet, daß sie mit dem, was sich an sie anschließt, die feste Gruppe der gegen die Jünger gerichteten Preikopen mitten durchbrochen hat.

Ebenso baufällig wie die gegebene Darstellung des Verlaufes der Geschichte Jesu ist die von ihm gebotene genaue Chronologie der Leidenswoche, in der man die sicherste Überlieferung glaubte finden zu können. Markus zählt sorgfältig alle Tage auf. Der Tag des Einzugs ist der erste; er schließt 11, 11 ab. Der Tag der Verfluchung des Feigenbaumes und der Tempelreinigung ist der zweite; er beginnt mit 11, 12 und schließt mit 11, 19. Der Tag der großen Reden ist der dritte; sein Beginn wird 11, 27 angezeigt. Nun bleiben noch zwei Tage bis zum Passah nach dem Bericht 14, 1. Den ersten, also den vierten der Reihe, füllt der Todesanschlag der Synedristen, die Salbung in Bethanien und der Verrat des Judas aus; den fünften (14, 12) die Zurüstung zum Passahmahle und an dessen Abend die letzte Mahlzeit Jesu mit seinen Jüngern. Der sechste beginnt 15, 1 mit der Überlieferung Jesu an Pilatus und schließt mit seinem Tode. Der siebte ist der Sabbat, 15, 42; 16, 1. Der achte ist der Sonnentag der Auferstehung Jesu, 16, 2. Diese sorgfältige Chronologie stellt dem schriftstellerischen Geschick des Markus das beste Zeugnis aus, fällt aber bei etwas genauerem Zusehen, was ihren geschichtlichen Wert betrifft, in sich zusammen. Die ganze Reihe ist aufgebaut auf der Voraussetzung der täglichen Rückkehr Jesu nach Bethanien und bedarf zu ihrer Ausfüllung der zugesetzten Perikopen von der Verfluchung des Feigenbaumes, der Salbung in Bethanien und der Zurüstung des Passahmahles. Man nehme diese Stützen weg, so fällt das ganze chronologische Gebäude zusammen.

Nicht besser steht es mit der Chronologie des Todestages. Nur auf der Perikope von der Vorbereitung des Passahmahles beruht die Ansicht, daß Jesus am 15. Nisan gekreuzigt sei und am 14. das Abendmahl im Zusammenhange mit dem Passahmahle gefeiert habe. Sollten die sogenannten Einsetzungsworte

(Mark. 14, 22—24) und das Anstimmen des Hymnus (14, 26) an den Ritus der Passahmahlzeit erinnern, so fehlen auch diese Züge in der Grundschrift, davon weiter nicht zu reden, daß die Annahme der sogenannten synoptischen Rechnung des Todestages Jesu alle geschichtliche Wahrscheinlichkeit gegen sich hat.

§ 97. Die theologische Art des Markus im Unterschied von der Grundschrift.

Messen wir nun die theologische Art des Markus an dem, was in § 92 als Eigentümlichkeit der Grundschrift hingestellt worden ist.

Zuerst die Anschauung von der Person Jesu. Jesus ist der Sohn der Maria; 6, 3: „Ist dieser nicht ein Zimmermann, der Sohn der Maria?“ Daß diese Worte nicht andeuten wollen, Josef komme als Jesu Vater deshalb nicht in Betracht, weil er damals bereits gestorben war, ergibt sich aus den Parallelstellen Matth. 13, 55; Luk. 4, 22, die Josef als Jesu Vater bezeichnen. Außerdem hängt dieser Zug mit den beiden anderen Tatsachen zusammen, daß Markus die Genealogie Jesu mit Josef als seinem Vater gestrichen und die Himmelsstimme bei der Taufe aus Ps. 2, 7 durch Jes. 42, 1 ersetzt hat. Aber auch an anderen Stellen zeigt sich diese „entwickelte Christologie“. Wenn der Hohepriester (14, 61) Jesum fragt: „Bist du der Christus, der Sohn des Gelobten?“, und darauf in V. 64 das Todesurteil wegen Gotteslästerung erfolgt, so ist klar, daß Gottessohn hier mehr ist als Bezeichnung des Messias. Und wenn der heidnische Hauptmann unter dem Kreuze ein gegenteiliges Urteil abgibt (15, 39), so bedeutet dort „Sohn Gottes“ zweifellos etwas anderes, als was der Hauptmann in der Grundschrift sagt: „Dieser Mensch war gerecht“.

Dem entspricht auch der Charakter der Wunder, soweit nicht einfach der Wortlaut der Grundschrift herübergenommen worden ist. Jesus gebietet wie Gott (LXX Ps. 106, 28—30) dem Wind und dem Meere, vermehrt wenige Brote zu einer Mahlzeit für vier- und fünftausend Menschen (8, 19f.), geht auf den Wellen (6, 48f.), sagt voraus, daß in Bethanien der vom Propheten geweissagte Esel stehe (11, 2), und daß die Apostel in Jerusalem einem Wasserträger begegnen werden, der ihnen den Ort des Abendmahls zeigen

werde (14, 13). Auf sein Wort verdorrt der fruchtleere Feigenbaum (11, 14. 20). Sein letzter Ruf bewegt die Welt; vgl. S. 430f.

Jesu Selbstbezeichnung als Menschensohn wird zweimal (13, 26; 14, 62) in Zusammenhang gebracht mit dem apokalyptischen Bilde Dan. 7, 13.

Jesu Stellung zum Gesetz und zum Volk Israel geht hinaus über die konservative Gesinnung, die sich aus der Grundschrift ergab. Die Reinigkeitsgebote beim Waschen der Hände und bei der Wahl der Speisen werden von Jesus als abgetan hingestellt, und der paulinische Gedanke tritt auf, daß nichts, was in den Mund hineingehe, den Menschen verunreinige, sondern nur das, was aus dem Mund als Inhalt des bösen Herzens herauskomme; 7, 1—23. Hier wird auch (V. 3) von „den Pharisäern und allen Juden" so geredet, daß der Verfasser sich selbst offenbar nicht zu den Juden rechnet. Diesen tritt Jesus und die Praxis seiner Jünger entgegen. So erscheint denn auch in der Synedriumsverhandlung das Wort Jesu, allerdings in der Mitteilung der falschen Zeugen, er werde den von Menschenhänden gebauten Tempel zu Jerusalem abbrechen und einen nicht mit Händen gebauten aufrichten (14, 58), was offenbar auf die Aufhebung des Judentums mit seinem Opferdienst geht wie 2, 18; 16, 2 an die Aufhebung der jüdischen Fasttage und an den christlichen Sonntag anspielen. Schon 11, 17 wird in der Geschichte von der Tempelreinigung das Prophetenwort von Jesus zitiert, daß Gottes Haus ein Bethaus für alle Völker sei. Und im Gleichnis von den Weinbauern wird das Wort LXX Ps. 117, 22 „Der Stein, den die Bauleute verworfen haben, ist zum Eckstein geworden", noch mit V. 23 zitiert: „Das ist vom Herrn geschehen und ein Wunder vor unsern Augen", was von Matthäus ganz mit Recht auf den Übergang des Heils von den Juden zu den Heiden gedeutet wird.

Auch sonst erscheinen die Juden in anderer Beleuchtung als in der Grundschrift. An der Kreuzigung Jesu sind sie vollauf beteiligt: das Volk, nicht die Synedristen, bittet sich Barabbas los und fordert die Kreuzigung Jesu (15, 8. 11. 15). Die am Kreuze Vorübergehenden, im ausdrücklichen Unterschied von den Synedristen, verhöhnen Jesus wegen seines Wortes über den Tempel (15, 29f.). Jesus selbst aber nennt schon vorher das Volk ein ehe-

brecherisches und böses Geschlecht (8, 38) und läßt ihm nur Parabelreden zugehen (4, 33 f.), die ausdrücklich darauf abzielen, ihm die Geheimnisse des Reiches Gottes vorzuenthalten und sie nicht zur Buße und zum Heile kommen zu lassen (4, 10—12).

Hieraus ist auch zu erkennen, wie die Lehre Jesu bei Markus anfängt, den Boden der konkreten Situation zu verlassen, und zur Theorie wird, bzw. die Gedanken und Ereignisse der Zukunft in sich hineinnimmt. Vor allem sind es Vorhersagungen des Geschicks Jesu, Leiden, Tod und Auferstehung, die wiederholt und mit großer Bestimmtheit und Ausführlichkeit gemacht werden (8, 31; 9, 9. 31; 10, 33 f.; 14, 27 f.). Ja, schon im Anfang der Wirksamkeit Jesu weist er auf seinen Todestag als den kirchlich geordneten Fastentag hin (2, 20), und in der Verklärung erscheint bereits die Metamorphose Jesu in seinen Herrlichkeitsleib (9, 2). In der eschatologischen Rede wird auf Verfolgungen der Christen durch die Heiden und deren Martyrien hingewiesen, aber auch darauf, daß das Evangelium allen Völkern gepredigt werden wird (13, 9—13; vgl. auch 14, 9). Auch beim letzten Mahle redet Jesus so, wie man später von und bei der Feier des Herrnmahles sprach, Brot und Wein in Beziehung zu Christi Leib und Blut setzend, und gleicherweise versteht Markus das Wort aus einer unbekannten Quelle über Jesu Leben als Lösegeld für viele (10, 45) von den Heilswirkungen seines Todes, den die Grundschrift nur unter dem Gesichtspunkt der menschlichen Sünde und der göttlichen Bestimmung betrachtet hatte.

§ 98. Das Matthäusevangelium im Verhältnis zur Grundschrift und zu Markus.

Schon der Abschnitt vom Auftreten des Täufers bis zu demjenigen Jesu in Galiläa (3, 1—4, 12) stellt das Verhältnis des Matthäus zur Grundschrift wie zu Markus typisch dar. Der Bericht über Johannes erscheint in verkürzter Form (3, 1—12) im Verhältnis zu Luk. 3, 1—18, wodurch er mehr als in der Grundschrift den Charakter einer Einleitung zur Geschichte Jesu bekommt. Der Bericht von der Gefangennahme des Täufers (Luk. 3, 19 f.) ist nach 4, 12 versetzt worden. Es folgt als Zusatz (3, 13—15) ein Gespräch Jesu und des Täufers vor der Taufe; dann die Taufe mit der Himmelsstimme aus Jes. 42, 1.

Das Geschlechtsregister ist gestrichen. In der Versuchungsgeschichte sind die zweite und dritte Versuchung miteinander vertauscht. Charakteristisch berührt sich diese Darstellung mit der bei Markus darin, daß sie die Gefangennahme des Täufers an derselben Stelle hat, daß die Himmelsstimme bei der Taufe aus Jes. 42, 1 stammt, daß das Geschlechtsregister fehlt, daß die Versuchungsgeschichte statt mit dem Ausblick auf spätere Versuchungen mit dem Hinweis auf den Dienst der Engel schließt. Andererseits stimmt Matthäus gegen Markus in folgendem mit der Grundschrift überein: dem Eingang fehlen die Zeichen des Defektes bei Markus, das Maleachizitat und der vorgerückte Bericht über das Auftreten des Täufers. Die Bußpredigt des Täufers ist nicht gestrichen worden. In der Versuchungsgeschichte stehen die bei Markus fehlenden Einzelversuchungen.

Hieraus ergibt sich folgendes Hauptresultat, das bereits S. 463 f. von Lukas aus zur Darstellung gekommen war: Der kanonische Markus (Mrk [2]) und Matthäus gehen unabhängig voneinander zurück auf eine Rezension der Grundschrift, die der aus Lukas gewonnenen gegenüber als die jüngere gelten muß (Mrk [1]). Wo die beiden Evangelien zusammentreffen, hat man ihre Form; wo sie einander widersprechen, wird man aus der lukanischen Grundschrift feststellen können, wer von beiden den älteren Text bewahrt hat oder ihm am nächsten steht. Auf unsern Abschnitt angewandt, ergibt sich folgendes Resultat: Matthäus ist dem Markus unterlegen und zeigt also die jüngste Form der Überlieferung in dem Gespräche Jesu und Johannis vor der Taufe, 3, 13—15, und in der Ordnung des Stoffes, 3, 4—6 verglichen mit Mark. 1, 5 f. Markus ist dem Matthäus unterlegen und zeigt die jüngste Textform in dem durch den verlorengegangenen Anfang der Schrift bedingten Eingang V. 1—4, in der Verkürzung der Täufertätigkeit infolge Streichung der Buß- und Gerichtspredigt, in dem Fehlen der drei einzelnen Versuchungen.

Wenn in diesem ersten Abschnitte Mrk [2] stärker von Mrk [1] abweicht als Matthäus, so ist das bedingt durch die Lücken im Texte des zweiten Evangeliums. Durchweg wird sich dagegen zeigen,

daß er Mrk[1] wesentlich näher steht als Matthäus. Das tritt besonders stark hervor in dem Stück vom Auftreten Jesu in Galiläa bis zur Perikope von dem Urteile des Herodes über Jesus (14, 1). Hier finden sich sämtliche Perikopen der Grundschrift mit Ausnahme der von dem Auftreten Jesu in der Synagoge zu Kapernaum (Luk. 4, 31—37) und der auch bei Markus fehlenden von den Reisen Jesu mit den Aposteln und Weibern (Luk. 8, 1—3). Aber die Anordnung ist eine völlig andere als die in der Grundschrift und bei Markus. Daß hier Matthäus es ist, der rücksichtslos die ältere Anordnung zerstört hat, rein aus schriftstellerischen Gründen, ergibt sich aus den bisherigen Untersuchungen mit solcher Deutlichkeit, daß ein weiterer eingehender Nachweis überflüssig ist. Unterlegen ist ihm die Ordnung bei Markus nur insofern, als sich bei ihm vor dem letzten Worte in 3, 22 eine Textlücke findet; vgl. S. 104ff.

Wesentlich unterscheidet sich Matthäus von der Grundschrift durch die Fülle der hinzugefügten Abschnitte. Es sind folgende:

Berufung der ersten Apostel, 4, 18—22.

Bergpredigt:

- Gleichnisse vom Salz, der hochgelegenen Stadt, dem Lichte, 5, 13—16.
- Grundsätzliche Stellung zum Gesetz, 5, 17—19.
- Tiefere Auffassung des Gebots vom Totschlag, 5, 20—26.
- Ehebruch, 5, 27—32.
- Schwören, 5, 33—37.
- Almosen, 6, 1—4.
- Gebet, 6, 5—15.
- Fasten, 6, 16—18.
- Irdischer Besitz und Sorge, 6, 19—34.
- Entweihung des Heiligtums, 7, 6.
- Bittgebet, 7, 7—11.
- Enge Pforte und falsche Propheten, 7, 13—15.

Hauptmann von Kapernaum, 8, 5—13.
Zögernde Nachfolger, 8, 19—22.
Heilung zweier Blinden, 9, 27—31.
Anklage wegen Dämonenheilung, 9, 32—34.
Wanderung durch Galiläa, 9, 35—38.

Aussendungsrede:
- Geschick der Jünger, 10, 16—25.
- Aufforderung zu offenem Bekenntnis, 10, 26—33.
- Zwiespalt infolge des Jüngertums, 10, 34—39.
- Barmherzigkeit gegen die Jünger, 10, 40—42.

Weheruf über die galiläischen Städte, 11, 20—24.
Jubelruf und Heilandsruf, 11, 25—30.
Apologie wegen Dämonenheilung, 12, 22—45.

Gleichnisreden:
- Zweck der Gleichnisrede, 13, 10—17.
- Gleichnis vom Unkraut unter dem Weizen, 13, 24—30.
- Gleichnisse vom Senfkorn und vom Sauerteig, 13, 31—33.
- Methode der Gleichnisrede, 13, 34—35.
- Deutung des Gleichnisses vom Unkraut, 13, 36—43.
- Gleichnisse vom Schatz, von der Perle, vom Fischnetz, 13, 44—50.
- Der Schriftgelehrte als guter Haushalter, 13, 51 f.

Ein Vergleich mit den S. 478 f. aufgeführten Zusätzen bei Markus zeigt, daß auch in dieser Richtung Matthäus Mrk[1], bzw. die Grundschrift, unverhältnismäßig viel stärker umgestaltet hat, als es durch Mrk[2] geschehen ist, und zwar ist das nur ganz unbedeutend durch Zusatz von Erzählungen, hauptsächlich vielmehr durch Redestücke geschehen. Diese haben zum beträchtlichen Teil ihre Parallelen in der großen Einschaltung bei Lukas. Besonders sind diese Redestücke dahin gestellt worden, wo die Grundschrift bereits von Reden Jesu berichtet hatte: bei der Feldpredigt, bei der Entsendung der Jünger, beim Gleichnis vom verschiedenen Acker. Hier sind vom Matthäus große, kunstvolle Redegebäude geschaffen worden, die seiner schriftstellerischen Kunst ein glänzendes Zeugnis ausstellen. Hier erkennt man aber auch, daß er nur weiter fortgeführt hat, was in Mrk[1] bereits seinen Anfang genommen hatte; man vergleiche die Apologie wegen der Dämonenaustreibung Mark. 3, 23—30 mit Matth. 12, 25—45, die Gleichnisreden Mark. 4, 1—34 mit Matth. 13, 1—52. Aber auch die Umordnung des ganzen Abschnittes, worin sich die radikalste Umgestaltung der Grundschrift durch Matthäus zeigt, hat Mrk[1] schon vorbereitet. Ein solche Durcheinanderwürfelung der Ereignisse war nur möglich, wenn der Schriftsteller in seiner Vorlage fand, daß sie alle auf dem gleichen Schauplatz und zu wesentlich derselben Zeit geschehen seien.

Matthäus setzt die geographischen Änderungen bei Markus voraus, wonach sich Jesus nicht für längere Zeit nach Judäa begeben hat, sondern immer in Galiläa geblieben ist. Ebenfalls sind die Streichungen, die Mrk^1 in der Grundschrift vorgenommen hat (Luk. 8, 1—3; 9, 51—56), bei Matthäus verblieben. Und auch im einzelnen ist in der Erklärung der Texte immer wieder nachgewiesen worden, daß Matthäus sich durchweg weiter von Mrk^1 entfernt hat als Markus, wenn auch das Umgekehrte gelegentlich vorkommt; vgl. Mark. 2, 23; 3, 23; 6, 3. 7. 12.

In dem Abschnitt vom Urteil des Herodes über Jesus (14, 1) bis zur Perikope von der Blindenheilung 20, 29 ist das Verhältnis des Matthäus zur Grundschrift im wesentlichen das gleiche wie bei Markus. Die S. 478 f. mitgeteilten Zusätze bei letzterem finden sich, abgesehen von dem Wort über das Salz 9, 49 f. und den zwei Heilungsgeschichten (Mark. 7, 32—37; 8, 22—26), auch bei Matthäus. Daß letztere in Mrk^1 gestanden hat, ist durch ihr Verhältnis zu Luk. 9, 10; Mark. 6, 45 sicher gestellt; der Ausfall der ersteren erklärt sich vielleicht aus dem Zusatz von Matth. 9, 27—31. Außerdem finden sich bei Matthäus folgende Zusätze über Markus hinaus:

Seligpreisung des Petrus, 16, 17—19.
Tempelsteuer für Jesus und Petrus, 17, 24—27.
Letzte galiläische Rede:
- Die Rettung des Verlorenen, 18, 10—14.
- Bruderpflichten, 18, 15—20.
- Versöhnlichkeit und Gleichnis vom Schalksknecht, 18, 21—35.

Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg, 20, 1—16.

Die Seligpreisung des Petrus ist zugesetzt worden auf Grund des Mißverständnisses der Antwort des Petrus (Luk. 9, 20) als eines Bekenntnisses zu Jesus. Die Perikope über den Fang des Fisches mit dem Stater im Maule hat mit Rücksicht auf die geographischen Daten (Mark. 9, 30. 33) hier Unterkunft gefunden. Der große Zusatz 18, 10—35 ist einer jener Ausbauten kürzerer Redestücke durch Matthäus, der zur Voraussetzung den Zusatz Mark. 9, 37 zur Perikope vom Rangstreit hat und infolge dessen die Perikope vom fremden Exorzisten bei Matthäus in Wegfall gekommen ist. Daß durch diese lange Rede die Reihe der kurzen gegen die Jünger gerichteten Perikopen zerstört worden ist, liegt auf der Hand. Den zusammen-

haltenden Gedanken hat Matthäus ebensowenig erkannt wie bei der von ihm zerstörten Perikopenreihe Luk. 5, 12—6, 11. Das Gleichnis von den Arbeitern im Weinberg ist recht geschickt in den alten Zusammenhang eingefügt worden. Die weitere Entwickelung des Markustextes durch Matthäus tritt besonders greifbar hervor im Urteil des Herodes über den Täufer (14, 1 f.), in der Geschichte vom kananäischen Weibe (15, 21—28), im Gespräch bei Cäsarea (16, 13—23), in der Verklärungsgeschichte (17, 1—8), in dem Gespräch beim Abstieg vom Verklärungsberge (17, 9—13) und so fort. Charakteristische Stellen des spätesten, dem Matthäus nachstehenden Textes finden sich z. B. Mark. 9, 14 f. 35; 10, 32.

Vom Einzug Jesu in Jerusalem bis zum Schluß des Evangeliums finden wir bei Matthäus dieselben Streichungen wie bei Markus (vgl. S. 480) und dieselben Zusätze. Erstere sind durch das Scherflein der Witwe (12, 41—44), letztere durch folgende weitere vermehrt worden:

Gleichnis von den ungleichen Söhnen, 21, 28—31.
Gleichnis vom königlichen Mahle, 22, 1—14.

Antipharisäische Rede
- Zusätze zur Rede gegen die Schriftgelehrten und Pharisäer, 23, 2—11.
- Die sieben Wehe, 23, 13—31.
- Weheruf über Jerusalem, 23, 32—36.
- Weissagung über Jerusalem, 23, 37—39.

Eschatologische Rede
- Wiederkunftgleichnisse, 24, 37—41.
- Gleichnis von den wachenden Knechten, 24, 42—44.
- Gleichnis vom treuen und schlechten Knecht, 24, 45—51.
- Gleichnis von den zehn Jungfrauen, 25, 1—13.
- Gleichnis von den anvertrauten Geldern, 25, 14—30.
- Gleichnis vom Weltgericht, 25, 31—46.

Ende des Judas, 27, 3—10.
Versiegelung des Grabes, 27, 62—66.
Erscheinung Jesu vor den Weibern, 28, 9 f.
Betrug der Hohenpriester, 28, 11—15.
Erscheinung Jesu in Galiläa, 28, 16—20.

Die meisten dieser Zusätze dienen dem Ausbau der antipharisäischen und der eschatologischen Rede. Ein Redestück gleicher Art

ist hinter der Johannesperikope Mark. 11, 27—33 untergebracht worden. Ein Zusammenhang wäre nicht vorhanden, wenn Matthäus nicht aus der Perikope von Jesu Predigt über Johannes den Täufer den Ausspruch Luk. 7, 29 f. herübergeholt hätte. Ein zweites Redestück, das Gleichnis vom königlichen Mahle, schien sich in seiner späteren Rezension an das vom Weinberg Gottes nach der Deutung des Matthäus (V. 43) gut anzuschließen. In ihrem ursprünglichen Sinne haben diese beiden Parallelen nichts miteinander zu tun. Von den Perikopen zur Leidensgeschichte beruhen alle drei auf Voraussetzungen, die sich nur in Mrk[1] im Gegensatz zur Grundschrift finden. Das gleiche gilt von der Auferstehungsperikope als Erfüllung von Mark. 14, 27 f.; 16, 7. Sie sind alle sorgfältig in den Zusammenhang eingefügt worden, wenn auch die erste formell etwas wackelig steht.

Wie in den Zusätzen, so ist auch in den Einzelheiten des Textes Matthäus durchweg die Weiterbildung von Mrk[1]. Es zeigt sich das mit besonderer Deutlichkeit im Gleichnis von den Weinbauern, in dem Wort von Davids Sohn und Herrn, in dem über das Schwert und so fort. Dagegen finden sich bei Markus Zeichen spätester Abfassung z. B. 11, 25 f.; 14, 58. 62. 72; 15, 25. 43.

In theologischer und geschichtlicher Beziehung sind die bei Markus nachgewiesenen Differenzen von der Grundschrift festgehalten und konsequent weitergeführt worden. Die Zeichnung des Lebens Jesu deckt sich in allem Wesentlichen mit Markus. Bezüglich der Anschauung von der Person Jesu ist die Perikope 1, 18—25 maßgebend; in deren Beleuchtung gehören die Stellen 16, 16; 22, 42—46; 26, 63 f.; 27, 43. 54. Die Beurteilung des jüdischen Volkes im Gegensatz zur römischen Obrigkeit ist eine noch ungünstigere, wie sich aus der Episode von der Frau des Pilatus, von seinem Händewaschen und dem Herabwünschen des Blutes Jesu von Seiten des jüdischen Volkes auf sich und seine Kinder mit besonderer Deutlichkeit ergibt (27, 19. 24 f.). Dem entspricht die Schärfe der Gerichtsankündigung, bei der dann auch ganz unverhüllt der Schriftsteller seinen Standpunkt jenseits der Zerstörung Jerusalems nimmt (23, 35). Daraus ergibt sich, daß die Abfassungszeit des Matthäus wohl drei Dezennien später als die der Grundschrift fällt; viel geringer wird der Zwischenraum auch bei Mrk[2] nicht sein. Die drei kanonischen

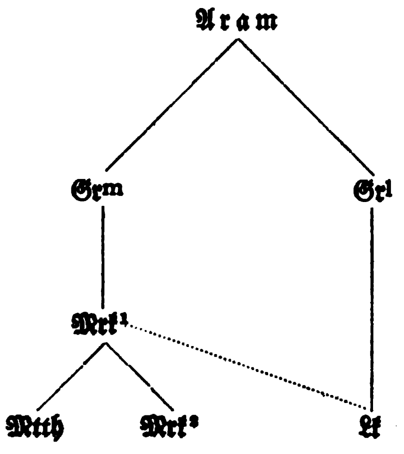
Synoptiker fallen in wesentlich dieselbe Abfassungszeit: Geschichte Jesu und Dogmatik zeigen in allen charakteristischen Zügen bei den Bearbeitern der Grundschrift dasselbe Gesicht.

§ 99. Abschluß der synoptischen Untersuchung.

Mit dem Gesagten ist das synoptische Problem soweit verfolgt worden, als es bei Beschränkung der Untersuchung auf die Grundschrift unter Ausschluß der anderen Quellen möglich ist. Von den drei kanonischen Evangelien könnte das dritte gern das jüngste sein, falls nämlich sein Verfasser die Ergänzungen, die er der Grundschrift aus der Überlieferung Markus-Matthäus hinzugefügt hat, dem kanonischen Markus entnommen hätte. Das ist nun aber S. 463 f. als unwahrscheinlich erwiesen worden. Da wir jedoch nicht wissen, wie lange Zeit zwischen Mrk[1] und ihrer Benutzung nicht bloß durch Markus-Matthäus, sondern auch durch Lukas liegt, so ist die Möglichkeit nicht ausgeschlossen, daß Lukas die jüngste synoptische Schrift repräsentiert.

Eine andere Frage ist es, ob die Rezension der Grundschrift, die Lukas so pietätsvoll benutzt hat (Gr[1]), zugleich die Quelle für die ältere Markusform (Mrk[1]) gewesen ist, die eine so starke Bearbeitung des Originals aufweist und die der Grund ist für den tiefen Unterschied zwischen Markus-Matthäus und Lukas. Es ist das nicht wahrscheinlich. Der sprachliche Unterschied zwischen beiden ist derartig, daß die Grundlage für Markus-Matthäus nicht als eine sprachliche Umgestaltung der Grundlage von Lukas begriffen werden kann. Noch unwahrscheinlicher ist es, daß derselbe Lukas, der seine Vorlage so pietätsvoll behandelt hat, was Schichtung und Farbe des ihm vorgelegenen Quellenmaterials betrifft, sie in sprachlicher Beziehung einer starken Bearbeitung unterzogen haben sollte. Es läßt läßt sich dieses umsoweniger annehmen, als sich kein Prinzip erkennen läßt, nach dem die Bearbeitung vollzogen worden wäre. Von einer Umsetzung der hebraisierenden Redefarbe in gutes Griechisch kann keine Rede sein. Neben Beispielen eines solchen Unterschiedes zwischen Markus-Matthäus und Lukas treten ebensoviele, wo die Sachlage die umgekehrte ist. Daß sich statt der aramäischen Ausdrücke bei Markus (5, 41; 10, 51; 15, 22) die griechische Übersetzung bei Lukas

findet (8, 54; 18, 41; 23, 33), bedeutet für unsere Frage nicht mehr, als daß der Centurio (Mark. 15, 39) von Lukas durch Hekatontarch wiedergegeben wird (23, 47). Überdies ist in den obengenannten Stellen die Übersetzung der aramäischen Wendungen durch Lukas korrekter als die von Markus, der 3, 18 in „Simon der Kanaäer" ein grobes Mißverständnis des aramäischen Ausdrucks zeigt, auf das die richtige Übersetzung des Lukas „der Zelot" nicht zurückgehen kann. Das weist alles darauf hin, daß Lukas und Markus zurückgehen auf zwei griechische Formen der Grundschrift (Gr^{m}, Gr^{l}), die verschiedene Übersetzungen eines aramäischen Originals darstellen. Wieweit die eine durch die andere im Laufe der Zeit beeinflußt worden ist, z. B. Lk durch Mrk^{1}, oder, etwa von Handschrift zu Handschrift, von ihrem ursprünglichen Sprachkolorit eingebüßt hat, dürfte sich schwerlich je genauer bestimmen lassen. Jedenfalls wird man sich hüten müssen, von diesem Gebiete der unbekannten Größen aus das bestimmen zu wollen, was sich aus dem Vergleiche der verschiedenen Ordnung und Art der kanonischen Evangelien mit ziemlicher Sicherheit gewinnen läßt. Die dort gewonnenen Resultate ertragen es sehr wohl, daß man in den Einzelheiten des sprachlichen Ausdrucks anders urteilt, als es in den vorhergehenden Untersuchungen geschehen ist. Man versuche es nur, von hier aus, die Lösung des Problems der synoptischen Grundschrift umzustoßen, deren Hauptzüge sich folgendermaßen deutlich machen lassen:



§ 100. Die Grundschrift und das Johannesevangelium.

Es verlohnt sich jetzt schon, auch ohnedaß das synoptische Problem nach seinen beiden Seiten hin untersucht worden ist, die Grundschrift mit der Überlieferung, die im vierten Evangelium ihren Niederschlag gefunden hat, zu vergleichen — wenigstens nach Seiten des Verlaufs der Geschichte Jesu. Von den religiösen und theologischen Vorstellungen wird man umso eher absehen dürfen, als zur Zeit über das Maß der Zusammengehörigkeit der johanneischen Theologie mit dem Bericht über den äußeren Verlauf des Lebens Jesu keine Einhelligkeit des Urteils erreicht worden ist. Meine Ansicht in der Sache will ich, um die Sicherheit vorliegender Untersuchung nicht zu gefährden, hier beiseite stellen. Ich kann das umso eher tun, als sie einem jeden in meiner Schrift „Das Johannes-Evangelium als Quelle der Geschichte Jesu" (Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht 1910) zum Vergleich bereit steht.

Zuerst wird einem jeden Leser die große Verschiedenheit des Verlaufs der Geschichte Jesu bei Johannes und in der synoptischen Grundschrift ins Auge fallen. Schon der Ausgang der Darstellung ist sehr verschieden. Johannes führt Jesus lange nach seiner Taufe ein, als seine Tätigkeit schon des Täufers Urteil veranlaßt hatte: „Der nach mir Kommende ist mir zuvor gekommen". Die Grundschrift läßt ihn bei seiner Taufe erscheinen und dann durch Versuchungen hindurch die Stellung gewinnen, die er zunächst in seinem Beruf einnehmen sollte.

Den weiteren Verlauf des Lebens schildert Johannes so, daß die galiläische Tätigkeit Jesu fast verschwindet. Es wird nur kurz angedeutet, daß er in Galiläa gewesen sei. Hauptsächlich wird sein Auftreten in Jerusalem beschrieben; daneben in Judäa (3, 22; 7, 1; 11, 54), Samaria (4, 4ff.), Peräa (10, 40) und sonstwo (10, 16). In der Grundschrift wird ein Weilen Jesu in Jerusalem, von der letzten Leidenswoche abgesehen, nur angedeutet: im Eingang seiner Tätigkeit (4, 9—12) und am Ende, als Jesus, ehe er Jerusalem betritt, die Stadt deshalb beweint, weil sie die Zeit ihrer Heimsuchung nicht erkannt hat, was doch nicht anders verstanden werden kann als von wiederholter Tätigkeit Jesu daselbst. Nur im allgemeinen werden die Städte Judäas bezeichnet als Orte seiner

Tätigkeit (Luk. 4, 44); irgendwelche genaueren Angaben fehlen. Von einem Aufenthalte Jesu in Peräa ist, wenn man nicht die Stätte seiner Taufe dahin verlegen will, überhaupt nicht die Rede. Samaria kommt nur einmal als Straße nach Jerusalem in Betracht (9, 51—56). Umgekehrt findet sich bei Johannes von einem Aufenthalte Jesu im Gebiete des Philippus (Luk. 9, 10) ebensowenig etwas wie von einer Befeindung Jesu durch Herodes, den Herrscher von Galiläa.

Ganz besonders charakteristisch ist die Angabe der verschiedenen Reisen Jesu nach und von Jerusalem im vierten Evangelium; es wird dadurch ganz bestimmt ein Zeitlauf von mehreren Jahren in seinen einzelnen Abteilungen festgelegt. Von solcher Chronologie findet sich in der Grundschrift nichts. Außer den chronologischen Daten, die das Auftreten des Täufers fixieren (Luk. 3, 1f.), und der Angabe des Osterfestes am Ende der Geschichte findet sich nur eine nicht ganz deutliche Angabe Luk. 6, 1, die auf die Zeit nach Ostern hinweist. Mit Zuhilfenahme dieser Daten kann man zur Not aus der Grundschrift eine mehr als einjährige Tätigkeit Jesu herausbekommen; wenn man den ersten Aufenthalt Jesu in Jerusalem (4, 9) auf Ostern setzt, was aber durch nichts angedeutet wird, auch einen zweijährigen. Aber mehr als zweimaligen Aufenthalt in Galiläa, mehr als dreimaligen in Judäa nicht. Damit ist aber ausgeschlossen, daß sich dieser Lebensverlauf mit dem johanneischen deckt, und nur durch die Annahme von Ungenauigkeit der Berichterstattung können beide in Übereinstimmung miteinander gebracht werden. Die absolute Unabhängigkeit des einen vom anderen ist damit gegeben.

Trotzdem wird man erkennen können, daß die synoptische Grundschrift der johanneischen Überlieferung viel näher steht, als deren spätere Bearbeitungen. Damit wird die Deutung der lange beobachteten Verwandtschaft des Lukas mit Johannes als einer ungeschichtlichen, legendarischen Weiterbildung jenes zu diesem hin ins Unrecht gesetzt und geradezu in ihr Gegenteil verkehrt. Ich führe die Hauptpunkte, die hierfür in Betracht kommen, in der Reihenfolge der johanneischen Darstellung auf:

1. Das gemeinsame Auftreten des Täufers und Jesu; vgl. Joh. 1, 14f. 26. 35; 3, 22—29. Das vierte Evangelium

läßt den Täufer keineswegs mit dem Auftreten Jesu verschwinden; er wirkt weiter, aber sein Einfluß nimmt nach und nach ab, während der Jesu steigt. Dem stehen Markus-Matthäus diametral gegenüber, die Jesus erst auftreten lassen, nachdem Johannes ins Gefängnis gelegt worden war; vgl. Mark. 1, 14; Matth. 4, 12, 11, 2. Der Kontrast ist so stark, daß er dem Bearbeiter des vierten Evangeliums Anlaß zu dem erläuternden Einschub 3, 24 gegeben hat. Die synoptische Grundschrift, die den einleitenden Abschnitt über das Auftreten des Täufers mit einer Bemerkung über das Ende seiner öffentlichen Wirksamkeit beschließt, Luk. 3, 19f., denkt nicht daran, den Täufer mit Jesu Auftreten verschwinden zu lassen. Wie im vierten Evangelium wirken beide nebeneinander (Luk. 7, 18ff.), und wie dort der Täufer Jesu, so stellt hier Jesus dem Täufer das höchste Ehrenzeugnis aus (aber auch Joh. 5, 35), das die spätere Überlieferung hier wie dort nicht ertragen hat; vgl. Matth. 11, 11b; Luk. 7, 28b; Joh. 3, 31ff.

2. Die Taufe Jesu ist im vierten Evangelium die Gelegenheit, wo dem Täufer die Messianität Jesu zum Bewußtsein gebracht wird. Nach Mark. 1, 9—11; Matth. 3, 16f. kann es wenigstens den Anschein haben, und ist vielfach auch so aufgefaßt worden, als sei die Geistesmitteilung und Deklaration Jesu als Sohnes Gottes nur ihm selbst offenbar geworden; und so hat man denn die Anfrage des Täufers Matth. 11, 3 als den Beginn des Glaubens an Jesus als den Messias gedeutet. Nach der Grundschrift hat der Täufer wahrgenommen, wie bei Jesu Beten sich der Himmel geöffnet, der Geist herabgekommen ist und eine Stimme seine Zeugung zum Sohne Gottes erklärt hat. Demgemäß ist des Täufers Anfrage an Jesus Luk. 7, 19ff. aus der Ungeduld darüber zu verstehen, daß Jesus in seinem Wirken von dem prophetischen noch nicht zu dem messianischen fortschreiten wollte.

3. Die ersten Jünger Jesu im engeren Sinne, darunter auch der Ungenannte (Johannes, der Zebedäide), Andreas und Petrus, schließen sich nach Joh. 1, 35ff. Jesus an, als dieser im Süden weilt und sich mit dem Täufer wieder begegnet. Nach Mark. 1, 16—20; Matth. 4, 18—22; Luk. 5, 1—11 werden die vier ersten Personen des Apostelkatalogs am galiläischen See von Jesus berufen; Simon aber, den Jesus Joh. 1, 42 bereits als Kephas

bezeichnet hatte, erhält nach Mark. 3, 16 erst bei der Auswahl der Zwölfe den Zunamen Petrus. Alle diese Daten stammen aus der späteren synoptischen Überlieferung und haben der Grundschrift nicht angehört.

4. Die Heimat des Petrus und Andreas ist nach Joh. 1, 44 Bethsaida, nach Mark. 1, 29 und Matth. 8, 14 dagegen Kapernaum. Nach der Parallelstelle Luk. 4, 38 handelt es sich in der Grundschrift dort garnicht um den überhaupt nochnicht erwähnten Apostel Simon Petrus, sondern um einen Hausbesitzer Simon, der mit jenem nichts zu hat und eher mit dem Pharisäer Simon (Luk. 7, 40) identisch sein könnte.

5. Die Tempelreinigung fällt nach Joh. 2, 13ff. ganz in den Anfang der Tätigkeit Jesu, als er aus Anlaß des Osterfestes in Jerusalem war. Nach Matth. 21, 12f.; Mark. 11, 15—17; Luk. 19, 45f. nimmt Jesus sie wenige Tage vor seinem Tode vor. In der Grundschrift hat diese Geschichte überhaupt nicht gestanden und ebensowenig das Wort vom Abbrechen des Tempels Joh. 2, 19, das Mark. 14, 58; 15, 29; Matth. 26, 61; 27, 40 in der Synedriumsitzung zur Verurteilung Jesu und unter dem Kreuze in den Spottreden laut wird, beide Male in einer Darstellung, die von derjenigen der Grundschrift weit abweicht.

6. Der Ort der Tätigkeit Jesu ist, wie oben bereits bemerkt, im vierten Evangelium vor allem Judäa und Jerusalem. Nach Markus-Matthäus wirkt Jesus lediglich in Galiläa und in den angrenzenden nördlichen Landschaften, bis er sich am Ende seiner Tätigkeit nach Judäa (und Peräa) begibt (Mark. 10, 1; Matth. 19, 1f.). Nach der Grundschrift entfaltet Jesus nach einer erfolgreichen Wirksamkeit in Galiläa eine ausgedehnte in Judäa; vgl. 4, 44ff.

7. Die Zeit der Tätigkeit Jesu ist im vierten Evangelium bestimmt durch die drei Osterfeste 2, 13; (5, 1); 6, 4; 12, 1, von denen das erste an den Anfang, das dritte an das Ende seiner Tätigkeit fällt. Markus-Matthäus kennen nur ein Osterfest (Mark. 14, 1; Matth. 26, 2) und erwecken dadurch den Gedanken, daß Jesus vielleicht nicht einmal ein Jahr tätig gewesen ist. Die Grundschrift kennt zwei, von denen das eine (Luk. 6, 1) in die Mitte der Tätigkeit Jesu fällt.

8. Die Todes- und Auferstehungsweissagungen. Ausdrückliche und spezielle Weissagungen über Jesu Leiden, Sterben und Auferstehen finden sich bei Johannes nicht, und wenn auch sein Bearbeiter gewisse Äußerungen Jesu über das Wiedersehen mit seinen Jüngern auf die Auferstehung gedeutet hat, desgleichen Jesu Wort über das Wiederaufrichten des Tempels in dreien Tagen auf die Auferstehung am dritten Tage, so ergibt sich aus 20, 9. 17 deutlich, daß Jesus selbst seine Auferstehung nicht vorhergesehen, geschweige seine Jünger darüber belehrt hat. Todes- wie Auferstehungsweissagungen gibt es in der beschriebenen Weise auch in der Grundschrift nicht, nur ganz allgemeine Äußerungen über Jesu Schicksal auf Erden (Luk. 9, 44; 18, 31) und den endlichen Triumph seiner Sache, die Erfüllung seiner messianischen Erwartungen bei der Erscheinung des Reiches Gottes; vgl. Luk. 9, 26; 22, 16. 18. 29 f. Markus-Matthäus dagegen haben detaillierte Todes- und Auferstehungsweissagungen, die sich deutlich als vaticinia post eventum ergeben; vgl. S. 256 f.; 289 ff.

9. Die Salbung in Bethanien findet nach Joh. 12, 1—8 am Tage vor Jesu Einzuge in Jerusalem statt; nach Mark. 14, 3—9; Matth. 26, 6—13 fällt sie in die Leidenswoche. In der Grundschrift hat sie überhaupt nicht gestanden, findet dort überhaupt keinen Platz, da Jesus von Jerusalem überhaupt nicht wieder nach Bethanien gegangen ist, sondern die Nächte am Ölberge zugebracht hat.

10. Der Einzug Jesu in Jerusalem erscheint bei Joh. 12, 12—19 als ein vorher nicht erwogener Akt, bei dem auch der Esel, den Jesus ritt, ihm nur zufällig zukam. Bei den Synoptikern (Matth. 21, 1 ff.; Mark. 11, 1 ff.; Luk. 19, 28 ff.) ist es eine Messiasdemonstration, die von Jesus sorgfältig durch wunderbare Besorgung des prophetischen Esels in Szene gesetzt wird. In der Grundschrift handelt es sich um einen spontanen Ausbruch des begeisterten Volkes, eingeleitet durch den Enthusiasmus über Jesu Wunder, speziell die Heilung eines Blinden in Jericho (Luk. 18, 42; 19, 37 ff.).

11. Die Zeit des letzten Mahles Jesu mit seinen Jüngern war nach Joh. 13 eine gewöhnliche Abendmahlzeit am

13. Nisan. Nach den Synoptikern handelt es sich um das auf den 14. Nisan fallende Passahmahl, das Jesus seiner besonderen Bedeutung wegen ebenso sorgfältig von seinen Jüngern vorbereiten ließ als den Einzug in Jerusalem; vgl. Matth. 26, 17ff.; Mark. 14, 12ff.; Luk. 22, 7ff. Nach der Grundschrift ist es ein letztes Mahl am 13. Nisan, bei dem Jesus sich darüber ausläßt, daß sein Wunsch, das bevorstehende Passah mit seinen Jüngern zu feiern, nicht in Erfüllung gegangen sei; vgl. Luk. 22, 15.

12. Die Einsetzung des heiligen Abendmahles. Worte Jesu über Brot und Wein als seinen Leib und Blut und die Einsetzung einer Feier, die den Genuß dieser Gaben zum Inhalt hat, fehlen im vierten Evangelium vollständig; was nach dieser Seite hin in Kap. 6 dargeboten wird, kann diese Lücke nicht ausfüllen. Die sogenannten Einsetzungsworte (Matth. 26, 26—28; Mark. 14, 22—24; Luk. 22, 19. 20) gehören der Grundschrift nicht an, in der Jesus beim Mahle allein den Blick auf das Freudenmahl im Reiche Gottes richtet.

13. Gethsemane. Im vierten Evangelium schließt sich unmittelbar an den Aufbruch Jesu vom Mahle die Gefangennahme an; vgl. 18, 1ff. Nach Matth. 26, 36ff.; Mark. 14, 32ff.; Luk. 22, 41ff. folgt zuerst der ausführliche Bericht eines Gebetskampfes Jesu in Gethsemane um Abwendung seines Todesgeschicks. In der Grundschrift hat diese Perikope nicht gestanden.

14. Bei der Gefangennahme Jesu bleiben nach Joh. 18, 8. 15 seine Jünger unbehelligt; zwei von ihnen begeben sich später in das Haus des Hohenpriesters, einer erscheint mit Jesu Mutter unter seinem Kreuze. Nach Matth. 26, 31. 56; Mark. 14, 26. 50—52 fliehen alle Jünger. Die Grundschrift weiß nichts davon.

15. Die Verhandlung vor dem Synedrium ist im vierten Evangelium nichts als eine Untersuchung der Feinde Jesu zur Gewinnung von Belastungsmaterial, wobei Jesus jede weitere Auskunft versagt. Bei Markus-Matthäus handelt es sich um eine regelrechte Gerichtssitzung mit Zeugenverhör und Urteilsverkündigung. Die Grundschrift hat, wie das vierte Evangelium, nur ein Vorverhör, bei dem Jesus weitere Mitteilung verweigert; vgl. Luk. 22, 66—69.

16. Das Verhör vor Pilatus vollzieht sich bei Johannes in längerer Verhandlung zwischen dem Prokurator und Jesus, bei dem jener die Überzeugung von der Unschuld des Angeklagten gewinnt. Nach Matth. 27, 14; Mark. 15, 5 schweigt Jesus vollständig, nachdem er die Frage des Pilatus, ob er der Juden König sei, bejaht hatte, sodaß eine Untersuchung garnicht stattfinden konnte. Nach der Grundschrift beruht die Überzeugung des Pilatus von Jesu Unschuld nicht auf dem allgemeinen Eindruck, daß ihn die Synedristen aus Neid überantwortet hätten, sondern auf einem mit Jesus angestellten Verhöre, dessen Resultat Pilatus den zusammengerufenen Anklägern mitteilt; vgl. Luk. 23, 14.

17. Die Zeit der Hinrichtung. Sie fällt nach Joh. 19, 14 auf die sechste Stunde, nach Mark. 15, 25 auf die dritte. Nach der Grundschrift auf die sechste; vgl. Luk. 23, 44; aber auch Matth. 27, 45; Mark. 15, 33.

18. Der Titel am Kreuze hat nach Joh. 19, 19—21 den Zweck, die Juden zu verspotten. Nach Matth. 27, 37; Mark. 15, 26 ist er eine ernsthafte Bezeichnung der Todesursache Jesu; nach der Grundschrift (Luk. 23, 38) bezweckt er eine Verspottung Jesu.

19. Von einer Verspottung des Gekreuzigten durch das Volk, wie es Matth. 27, 39f.; Mark. 15, 29f. berichtet wird, ist im vierten Evangelium nichts zu finden. Nach der Grundschrift steht das Volk stumm bei dem Kreuze und kehrt nach Jesu Tode an die Brust schlagend wieder heim.

20. Das Ende Jesu erfolgt nach Joh. 19, 30 mit dem Worte „Es ist vollbracht". Die beiden ersten Synoptiker lassen ihn mit dem lauten Ruf aus Ps. LXX 21, 2 und einem nochmaligen Schrei verscheiden. Nach Luk. 23, 46 ist Jesu letztes Wort das friedevolle Gebet Ps. 30, 6.

21. Von einem Stein vor dem Grabe weiß die Begräbnisgeschichte des vierten Evangeliums nichts zu berichten (Joh. 20, 1 ist „Stein" spätere Korrektur), während Mark. 15, 46; 16, 3f.; Matth. 27, 60. 66; 28, 2 hierauf großes Gewicht legen. In der Grundschrift fehlt er ebenfalls und ist nur durch den Bearbeiter in Luk. 24, 2 hineingekommen.

22. Die Erscheinungen des Auferstandenen finden nach Joh. 20 in Jerusalem statt. Matth. 26, 32; 28, 7; Mark. 14, 28; 16, 7 stellen dagegen solche in Galiläa in Aussicht, und Matth. 28, 16—20 wird eine solche geradezu berichtet, die wohl auch in dem verlorengegangenen Schlusse des Markus gestanden hat. Die Grundschrift weiß nur von einer Erscheinung vor den Jüngern in Jerusalem, Luk. 24, 36ff. — —

Aus diesen Beispielen ergibt sich, wie nahe verwandt bei aller Verschiedenheit und Unabhängigkeit voneinander die Erzählungen des vierten Evangeliums und der Grundschrift sind, und daß hier beiderseits die älteste und nicht die jüngste Evangelientradition wie in Markus-Matthäus vorliegt.

Von diesem Resultat aus erhebt sich die Frage, ob sich in den erst aus der Zeit nach 70 stammenden beiden ersten Synoptikern nicht vielleicht Einflüsse der johanneischen Überlieferung finden, die nach meiner Meinung ebenfalls in die älteste Zeit des Urchristentums fällt; vgl. mein Johannesevangelium S. 460. Ich kann den Eindruck nicht los werden, daß an nicht wenigen Stellen dieser Einfluß fühlbar wird. Es seien nur einige charakteristische genannt.

Der Gedanke Luk. 8, 16: „keiner, der ein Licht angesteckt hat, bedeckt es mit einem Gefäß", wird in der Parallele Mark. 4, 21 so umgebildet: „kommt etwa das Licht, um unter den Scheffel gestellt zu werden?" — Der Artikel vor „Licht" und das Verb „kommen" läßt erkennen, daß der Verfasser unter dem Lichte Jesus verstanden hat, offenbar geleitet durch Stellen wie Joh. 1, 9: „es kam das Licht eben in die Welt".

Von der Reise Jesu nach Jerusalem heißt es Mark. 10, 1: „er kommt in das Gebiet von Judäa und Peräa". Da von einem Aufenthalte Jesu in Peräa im folgenden nicht die Rede ist, so begreift sich, daß in Matth. 19, 1 das „und" vor „Peräa" gestrichen worden ist. Nun hält sich Jesus im vierten Evangelium nach seiner letzten Reise von Galiläa in den Süden zum Laubhüttenfeste zuerst in Judäa und später (10, 40) in Peräa auf. Will man dem Texte in Mark. 10, 1 keine Gewalt antun, so muß er dementsprechend gedeutet werden. Dann ist aber der johanneische Einfluß umso gewisser, als bei Markus nachher nichts von einem Aufenthalte Jesu in Peräa verlautet.

Ohne Annahme eines johanneischen Einflusses ist der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem (Mark. 11, 10; Matth. 21, 9) im Verhältnis zu dem bei Luk. 19, 38 und Joh. 12, 13 kaum zu begreifen. Er ist eine Kombination des Rufes derjenigen, die den auf dem Esel Einziehenden begrüßen, der von Jerusalem ausziehenden Festpilger, und andererseits desjenigen der Jünger, die ihn nach Jerusalem begleiten und begeistert sind über die Wundertaten, die Gott durch ihn getan hat[1]. Da in der Grundschrift der Zug mit dem Esel nicht steht, wohl aber bei Johannes, so ist es sehr möglich, daß die ganze Perikope von der Vorbereitung des Einzugs ihre Wurzeln in dem johanneischen Einzugsbericht hat.

Die einleitenden Worte zu Jesu Vorhersagung von der Verleugnung des Petrus (Mark. 14, 26—28; Matth. 26, 30—32) sind als eine in der Grundschrift fehlende spätere Komposition erwiesen worden. Sollte diese nicht aus Joh. 16, 1. 32 herstammen?

Noch auffallender ist das Zusammentreffen der Worte „stehet auf, laßt uns gehen" Mark. 14, 42; Matth. 26, 46, mit denen Jesus am Schlusse der Gethsemaneszene die Jünger auffordert, mit ihm seinen Häschern entgegenzugehen, und „stehet auf, laßt uns von dannen gehn" Joh. 14, 31, durch die Jesus am Schlusse der Abschiedsreden zum Gang nach dem Ölberg, dem Verräter entgegen, auffordert. Dieses Zusammentreffen kann nicht zufällig sein. Es fragt sich nur, wo die Worte ursprünglich gestanden haben. Da nachgewiesen ist, daß die Gethsemaneszene erst später in die Grundschrift eingeschoben worden ist und ursprünglich wohl garnicht in die Nacht des Verrats gehört, so ist die Annahme sehr naheliegend, daß Mrk[1] jene Wendung aus Johannes benutzt hat, um seinen Einschub mit der Szene von der Gefangennahme Jesu zu verbinden.

Die dem Markus (15, 43) eigentümliche Äußerung, daß Josef von Arimathia gewagt habe, zu Pilatus hineinzugehen, scheint gebildet worden zu sein im Gegensatz zu den Juden, die nach Joh. 18, 28 nicht ins Prätorium gehen, um rein zu bleiben. Diese

---

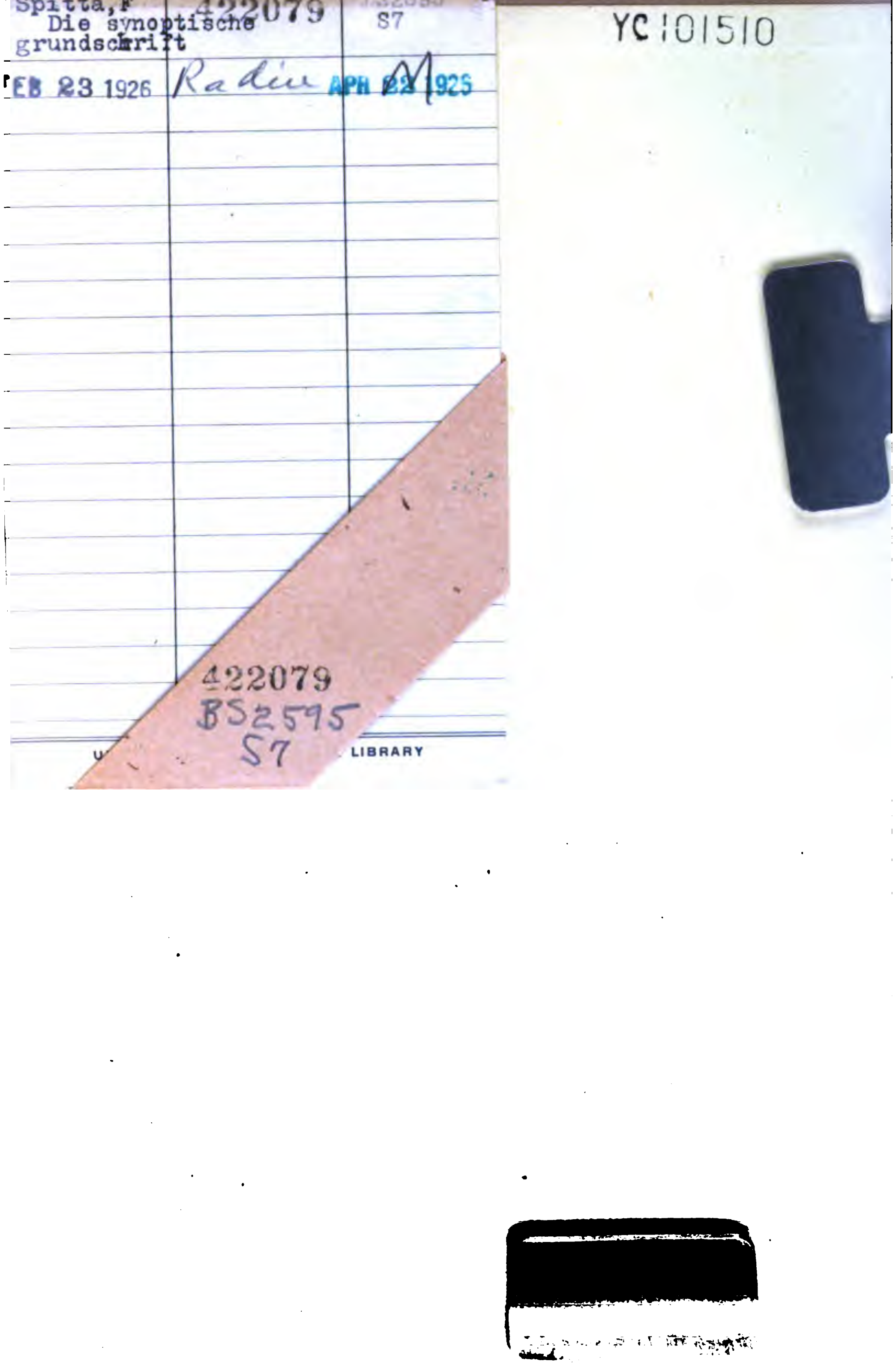
[1]) Vgl. meine Abhandlung: Der Volksruf beim Einzug Jesu in Jerusalem.

Anschauung scheint in Konsequenz der Markus-Matthäus eigentümlichen Ausführungen über levitische Verunreinigung durch die Bemerkung über den frommen Josef verurteilt zu werden. — Vgl. auch noch S. 370. 402. 437. 440. 446.

Diese Beispiele werden genügen zum Beweise, daß sich in den beiden ersten Synoptikern Einflüsse der johanneischen Überlieferung finden, die in der synoptischen Grundschrift nicht nachzuweisen sind. Sie ist älter als die johanneische Grundschrift oder ihr gleichaltrig. Beide sind älteste Zeugnisse für die Geschichte Jesu, die auf ihnen als auf sicheren Fundamenten ruht.

Inhaltsverzeichnis.

Druck von Oscar Brandstetter in Leipzig.


Spitta, F 422079 S7
Die synoptische grundschrift
FEB 23 1926 Radin APR 22 1925
422079
BS2595
S7
LIBRARY
YC 101510